وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
جوپشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵ ق

۱۴۴۰۳
میکروفیلم تهیه شد
محمدعلی رضانیا
۱۳۸۴/۱/۸

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف محمد باقر مولوی
جوپشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵ ق

بازبینی شد
۲۷۱ ش

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب شرح جدید تجرید — عربی

مصنف علاء الدین علی قوشچی

مؤلف

خطی نسخ بیست و دو سطری

چاپی

سال تحریر .... عدد اوراق ۱۹۸

جزء کتب کلام .... شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۴۴۰۳ شماره قبض

واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف محرم ۱۴۰۵

طول ۲۶/۸ عرض ۱۹/۵ شماره صفحات

قال الامام ... امير المؤمنين

رضيا القسمة الجبار فينا

قال العلم ... الاعلام

قال المال يفنى ...

قال العلم ...

قال النبي ...

قال ابن العلم ... بالجهد والنية

قال ... العلم ... الجهد والتكرار

قال ... يكون ...

واحة العلم ... والتكرار

اذا ضاقت بك الدنيا تفكر في الم نشرح

فعسر بين يسرين اذا ذكرته فافرح

سيأتي زمان على امتى لا يعرفون العلماء الا

بثوب حسن ولا يسمعون القرآن الا بصوت

حسن ... فاذا ... الله عليهم سلطانا جاهلا لا علم له ولا حلم له

نورقته ... وزجركته ... روت

وان زجلته ... شدالت ... وفرات

بروز ... قرار ... زفاق ... تو ...

لان منع على الحيوة في الظلمات

سحر شد ... ان ... دولت ... آموزیم ...

... من ... الله ... کنون ...

... تعذر ... ازاندی

فلم ... ان ... [illegible]

حفظ ... شرف ان ... [illegible]

... خمسی ...

... غفار ... الرحمن ...

بدم ... و ...

سلم جواد ... خر ... خراب ...

[illegible]

در كلستان عنا بركلستانم ...

... صلانم ...

[illegible]

قال المعوية بن سفيان عليه اللعنة لزوجة عند الوفاة

اذا مت يا ام الحير فانكحي
فليس لنا بعد الممات تلاقيا
وان كنت قد عجزت عن صبعت لنا
احاديث لهو تجعل القلب واهيا

تبسما بفادضيله صح جبينه
و بجنى سواد سيبنى عنبر خاله
ثم كبن عليه شدات الهوى
ولاو كبن عباب بحر ملاله
حتى يقول جميع ارباب الهوى
هذا الذى لا ينتهى فى حاله

من كلام امرء القيس

دنت الساعة وانشق القمر
عن غزال صاد قلبى ونفر
واذا ما غاب عنى ساعة
كانت الساعة ادهى وامر
بالضحى والليل ما طرته
فى فمه ذا النون كم سبا ذمى
مر يوم العيد فى زينته
احور قد حرت فى اوصافه
ناعس الطرف بعينيه حور
فرمانى فتعاطى فعقر
كتب الحسن على وجنته
بسحيق المسك سطرا مختصر
عادة الاقمار تسرى فى الدجا
فرايت الليل يسرى فى القمر
قلت اذ شق العذار خده
دنت الساعة وانشق القمر

[illegible]

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
عربشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۲۰۵ ه‍ ق

اکنه جزء لایتجزی ز دل ال لست
طوطه که هیچ عرض ندارد دهان لست
کوی بلطف نقطه موهوم لا اینم
پس مبطل کلام حکیمان بیان لست

قال الاصمعى دخلت فى بلد بعض البصرة
ورايت صبية ذكية فاردت ان اكلم معه فقلت
ان ابيك فلم يجبنى فقلت ابن اباك فلم يجبنى ايضا
فقلت ابن ابوك فقال فاء اليه الفيفة لطلب الفى فاذا فاء
الى

النفس جوهر مجرد خارج عن البدن يدرك الكليات
بذاته والجزئيات بتوسط الالات والحواس العقل
جوهر مجرد محض خلقه الله تعالى فى الدماغ وجعل نوره فى القلب
يدرك المغايبات والمشاهدات الذهن قوة قائمة فى النفس
يدرك بها الدقايق الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة

بسم الله الرحمن الرحيم هو الموفق والمعين

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض موقوف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة و السكون على حدوث الاجسام وبتقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبهما من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وياتي هذا بيان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية القائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يكون في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر وخروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر فا لو وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ومعناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل ومفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اولى وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهر الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهر الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جسماني يكون مركبا من الجوهرين يكون لاحدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون ملابسا للجسم وهو

المفتقر

النفس او جزء منه او لا ملابسا ولا جزء منه وهو العقل او جزء والموضوع والمحل بينهما كما ان وجود او عدم في العموم والخصوص وقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فلان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطوء وليس يصدق كلما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل ما هو حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي فاختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا والذي اختاره المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف حملهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس مثلا هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقولان على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون

مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقول ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا واحدا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحتها الثالث ان المعقول من الجواهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين اعتباريان لموصوفيهما مأخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة في قوله والمعقول منهما اشتراك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين نعقلهما من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يورد في الدليل على ما استدل الشارح في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته وهو العرضية اولا وان اجيب وهو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زائد على ذاته بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت عبارة عن عوارض الوجود الذهني انهما ليس منهما واستدل اليه بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية ويلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع ومما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض نفسه من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم

بجوهر

بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد عرفت ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع و الفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها ولا بين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر فقد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا امتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن مثله الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو اختص باحدهما كان ذلك الامتياز امابين لك الامر وهو بلا لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض يحل فيها وكل ذلك باطل لما مر والجواب نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف بهما لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في

في الاثنية الا الحال العرض الواحد الذي فرضناه قايما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل اثنانية في اثنينية عن الوحدة في وحا نه بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا يفرق بينهما قطعا والتالي باطل وكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض غير موجود قائم بجوهرين فردين لا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا ألف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاولى فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف لابد قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو وهم وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز انعدام ذلك وحدوث ذلك هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة بنية محتاجة الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصورة وبما ذكرنا يظهر جواب اخر عن قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام

فالمراد بالانقسام في المتن هو الانقسام المطلق او الانقسام بالمعنى الثاني اذ يحتمل ان يكون المراد بالانقسام هو الانقسام الاول ومعنى المتن ان الانقسام الى نبيه بل الانقسام مستلزم الحال مستلزم لانقسام المحل فقط كما هو المشهور

الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية توجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء اخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم باجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعدده وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في محل المنقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وانا احكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصورة المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجوده في الخارج اقول ان البديهة لا يفرق في ذلك بين الامور الموجوده في الخارج والاعتبارية الموجوده

قوله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله فان قيل نسبة ذلك الحالي الى الذي كلا منه فيه لا بد ان يكون متميزة عن نسبة الى غيره حتى يصح ان يكون مرجحة لتشخصه دون غيره ولا يكون ذلك التميز من قبل الحال الذي كلا منها فيه لانه واحد فلا بد ان يكون من جانب ذلك الحال اما بماهيته او بلوازمها او بالحال وقد ثبت بطلانها بل ليس الا من قبل المحل حيث الشركا فيه فلمحل تدخل فيه وليس المطلوب من كون الموضوع من جملة المشخصات الا كونه مرجحا ومخصصا لتشخص العرض والا فالفاعل ليس الا المبدء الفياض قلت الاحتياج انما هو لذات ذلك الحال لا لحلوله وهذا مثل ما اورده الشارح على كون المتشخص حالا دون انها على منع ان المخصوصية التي لا بد منها ههنا في تحقق العلية يجب تقدمها على العلية والترجيح فمن

في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري تشخص كل المحل لا بطريق السراية جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد

انا اذا قطعنا من جسم مخروط مثلا بموازي قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على

راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط وتحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين

سطحيه الاعلى والاسفل يلزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع

الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع

في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول

لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه

الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى فانه يحدث في شخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع

من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه بوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا

اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما الاول فلانه مكتف عنه بوجه

اولان التشخص الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره في تشخصه اليه ايضا

بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول وفيه

نظر لانا نقول لا نسلم استغناءه عنه في الوجود وقوله لانه مكتف عنه بوجه قلنا ان اردت انه الفا

بوجه من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسألة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل

لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود

ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته

ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض يتوقف على

تشخصه ولا المنفصل لا يكون محلا لانه ولا محل له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية

فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال

في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق

علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص

العرض

٦

قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال اه اعلم ان هذا الدليل لابطال الجسم لم يوجد في كتب القوم وذكره الشارح دليلين احدهما ان الموضوع لما كان متشخصا للعرض ولو انتقل العرض عنه لم يبق ذلك التشخص من العرض بعينه وثانيهما انه لا شك ان العرض لا يمكن ان يتحقق بدون الموضوع فالموضوع الذي احتاج اليه العرض لا يجوز ان يكون مبهما لعدمه مع ان محل العرض لا بد ان يكون موجودا فلا بد ان يكون معينا فلا ينتقل عنه ولا يخفى ان النقض بالجسم بالنسبة الى الحيز انما يرد على الدليل الثاني والقديم لم يورده الا على دليل الثاني والشارح لما خلط بين الدليلين وجمعهما لا ينبغي له ايراد هذا النقض لكنه النقض العليه اولا ثم هذا بيث كون الموضوع متشخصا فاورد النقض فبعد الثانية يبق لما قال من الاتي ثم اليه لا فائدة فيه الا تكثير الكلام والتطويل افاده المرام والذي يخطر بالبال في توجيه الجواب عن الدليلين انه بمجرد كون الموضوع متشخصا للعرض لا يلزم امتناع الانتقال

العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه هذا اقول ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص

العرض لو كان بما يحل فيه لزم الدور وقوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص

العرض ليس متوقفا على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف

على وجودها ووجودها متوقف على وجود ذات الصورة لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم

فنقول هذا انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون

له نسبة خاصة الى هذا المتعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد

في عرض منحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه

الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج

وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى

هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه

نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها اذا انه توجب تشخص العرض الواحد فاذا زال

احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني فلم ينعدم ولا يكون المتشخص

هذا امرا مبهما بل كان كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد

شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا

لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول

الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق

وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة

الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او في تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى

تحيزه المعين لا وجوده او في تشخصه كما في العرض لانا نقول باي دليل عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده

ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص

الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض

ايضا فانه لم لا يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي

من لوازمه معارٍ في عزها من اللوازم لا في وجودها وتشخصه وما ذكرتم من الدليل على ان الموضوع مشخص
للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يورد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب
اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص
للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون ذلك
الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجي بان دليلهم في الحيز ثم فان دليلهم
في الحيز يفلح بل بحسب ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص
او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة
الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل
من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي
الذي حصل منه ذلك التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان
يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال
وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم
وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائمة بالخط
وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب
المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة
والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما يقوم بالجسم والسرعة والبطء ليسا عرضين
زائدين على الحركة فانه يعني بهما بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل واكثر باعتبارها تسمى سريعة
او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطء ليسا لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة
والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة
الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل واكثر وهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون
السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة والاخر هو السرعة او البطء

واستدلوا

واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض
يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني
انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض
بنفسه ومع تقدير قيام بعض الاعراض بالبعض ليس احدى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القيام
احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على
الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر
بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص
البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وبحقيقته او ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا
تبعا للحيز والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز
اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك المعنى نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه
بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به
مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به
من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتفاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب
قيام الكل به لجواز ان يكون اختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرضا نعتا للعرض لا
للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطء للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال بل ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بانه
الجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول
الامكان يعني يمكن ان يحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان ثلث الابعاد ربما
لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا
فليست الجسمية باعتبار ثلث الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها او تعلق وزيد في المشهور
قيد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله عن صفا مع وجود الامكان بل
مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه عن الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون

المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور ليتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على الوجه
المذكور وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الجنس بالجوهر كما ان
الجسم التعليمي عن الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب
وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان وغير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع
اجزاء الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء
قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين
واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا
دون بعض وعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف لانا في كونه مع
ذلك قابلا للانقسام اما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون
من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم
المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في جانب الطول واما في جهتين
فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط ومنها او من احدهما مع ما لا يتجزى فاصل الاحتمالات ست لم يذهب الى شيء منها
احد والمختار للمص مذهب الحكماء ولذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا وابطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب
النظام ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات الغير العقلية ايضا لان ما يدل
على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على
استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره
المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى ولذلك ابتدأ به واعلم انهم في ابطاله لم يفرقوا بين احدهما بل استدلوا على استحالة وجوده مطلقا وهو ان
بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي
جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون في الجهات الثلث لا
ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الخارجة عن ذاته فلا يلزم الانقسام الا اذا كانت
هذه الاطراف اذا كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرف الفوق في نفسه غير ما حل فيه طرف التحت والا
لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء

غير شئ فيكون

غير شئ فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة صح
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان تتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج
ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير قابلة للمكان
والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما له المكان والثاني من الطريقين
ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله الحجب المتوسط
يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث تلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا
لزم ان يكون متداخلا لا حد طرفيه قطعا والتداخل محال والا لم يفد التأليف زيادة في الحجم واذا
حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير
ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة الموضوعة
على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء وتر ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير
ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على
السواء في السرعة او الابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على
على الطرف الاخر باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما
وشيء منه اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب
ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام
الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وهو محال لا يقال هذا الحكم يلزم من وجود الجزء
الذي لا يتجزى وحده بل منه ومع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على
السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع
فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن
بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربع على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على
التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان

لابد ان يكون صح

يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة بين الجوهرين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معاً على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطاً خارجاً من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركباً من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءاً واحداً من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شي منها اقل لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءاً واحداً لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءاً لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دواير محيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وقالوا ان الرحى تتفكك على مثال دواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بتلك اللطافة الازمنة التي تقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك واذا فرضنا مثلاً ان فرساً يسار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخاً ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربع الدور فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا تخلو اما ان يتحرك الفرس جزءاً واقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع المسافة التي قطعها اعني ربع الدور ازيد على خمسين فرسخاً بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على

٩

حركاته فتكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكناً فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكناً واخرى متحركاً لا الحس سكونه اصلاً وانتفاء الدايرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدايرة لكنا فاما ان يتلاقى ظواهرها اجزاءها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا الحال في الدواير محيطاً بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان تبلغ دايرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جداً على اجزاء الدايرة المفروضة اولاً مع كونها صغيرة جداً واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدايرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدايرة فان الدايرة المحسوسة شكل مضرس وليس بدايرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحساسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحساسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالاً على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جداً فاذا كان التضريس في محيط الدايرة متجاوزاً في الصغر الحد الذي شرط الاحساس لم تحس به ولم يدل ذلك على عدمه اقول وليس بشي لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساوياً له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما يساويه او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجج على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القايلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهراً وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضاً فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد ان يكون منقسماً واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من

حيث تقرر منناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان
الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجوده في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان تكون الحركة
الموجوده في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود
لكونها غير قار الذات فلم تكن الحركة التي فرضناها موجوده في الحال موجوده بتمامها فيه بل يكون الموجود
احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي
وقعت عليها الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب
ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من
الحركة معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك
عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان
الان اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار
معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود
لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا
كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا
غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل
معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا الا بقاء ان وجد الزمان الماضي ولا بد ان يوجد

يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون
للزمان زمان اخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون للماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل
لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد
فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من
الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يكن موجودا في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ولم
من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم توجد الحركة في الحال لم توجد اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا
لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا وحينئذ سقط الجوابان المذكوران
ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجوده في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة
اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجوده في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة
من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجوده في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج
منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو
تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجوده يعني انهم استدلوا على وجود الحركة على ثبوت الجزء الذي
لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى جزء اخر منها متصل بالاول لا يخلو
اما ان يكون يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم ياخذ بعد في الحركة او حال كونه في
الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف
بالحركة فيها هناك فلا توجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول
لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا
يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وتنقطع بذلك الحركة بالكون

وابطال مذهب النظام

الثاني في المكان الثاني توصف فيه بالحركة في الآن الاول وتوصف فيه ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركيب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجوده اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو لم يقل بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقع على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم هو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجوده بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل لما يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فعدّ وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير عالم به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والظلم والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبروده وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف يلزمه ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المولف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مولف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية فلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم قوله قد سبق انفا وسيجي ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا

تزيده انما كان ازدياد الحجم بسبب ازدياد الاجزاء مستلزما لكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء يجب القول بتناهي اجزاء كل جسم لانه اذا نسبت حجم الجسم المولف من الاجزاء الثمانية الى حجم الجسم المبحوث عنه فلا شك انها نسبة متناه في الحجم الى متناه فيه وبما ذكرنا من الاستلزام يجب ان تكون هذه النسبة مثل النسبة بين الاجزاء والنسبة بينهما نسبة متناه الى غير متناه اي غير متناه وهي غير موجوده بين الحجمين فلم تكن النسبة بين الحجمين كالنسبة بين الاجزاء وهو باطل لما عرفت وعدم انما نشا من فرض عدم تناهي اجزاء الجسم فوجب القول بتناهيها لتحقق التماثل بين النسبتين وحاصل الاعتراض اما منع الملازمة لجواز ان تكون الاجزاء الاول اكثر حجما بل يجوز ان تكون نسبة الحجمين مما فالنسبة بين الحجمين نسبة ضما وليس بين الاجزاء مثلها لعدمها في الاعداد واجيب عن الاول بتساوي الاجزاء والالزم انقسامها وعن الثاني بكون للاجزاء مقادير ايضا لا اعداد فيجب ان تكون النسبة بين الحجمين كالنسبة بين الاجزاء المقدارية ه

عرضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والالزم ان يرجع الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا ان تعود كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مولف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان تكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا اثبتنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم حجمه متناه واجزاؤه متناهية والجسم الذي فيه البحث حجمه متناه لتناهي الابعاد واجزاؤه غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شي من الاجسام مولفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان تكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يجوز مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا الحجم المولف منها وجب ان تكون لها مقادير في نفسها والالم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مولف منها الى مولف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا

متساويه ولا متفاوته ويلزم عدم لحوق السريع البطي لان السريع اذا قطع جزوا قطع البطي
ايضا جزوا اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والحق ان هذا الوجه لا يختص
بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهيه ايضا بل هو بالحقيقه ما ذكره
بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان تجعل عدم لحوق السريع
البطي مع قوله وان لا يقطع المسافه المتناهيه في زمان متناه وجها واحدا كما جعله صاحب
المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود
المولف وعدم لحوق السريع وتقريره ان المسافه المتناهيه المقدار لو كانت مركبه من اجزاء غير متناهيه
موجوده فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع
نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه
ولم يلحق السريع البطي اذا توسط بينهما مسافه قليله فان تلك المسافه مركبه من اجزاء غير متناهيه
لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطي قطعا والضروره قضت ببطلان الطفره
يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفره فقال ان المتحرك قد يقطع
بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض وهذا غير مثبت الجزء بان البديهه تقضي ببطلانها اجاب
بانها ليست بابعد مما التزمتم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسيه ببطلان الطفره
انا نجد العلم بحصول خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط
الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحه اقل من المطفوره عنها بكثير
بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهيه فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجه الى هذه المكابره
بل يكفيه ان يقول لما ان المسافه المتناهيه مركبه من اجزاء موجوده غير متناهيه كذلك الزمان المتناهي
مشتمل على اجزاء غير متناهيه فيتقابل اجزاء المسافه والزمان معا فيمكن قطعها فيه وبهذا يكا
ان المسافه المتناهيه المعينه تحتمل عند الفلاسفه الانقسام الى غير النهايه ولا يمتنع قطعها في زمان
متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان

لان كلا من المسافه والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهايه فان قيل ايضا ان تخلص
الا بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز
ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهيه لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم تكون اجزاؤه متناهيه
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهيه انما كان لضروره قبول الجسم للانقسامات الغير
المتناهيه ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل فيه دفع لجواب النظام عن برهان
التناسب حيث قال لا نسلم ان نسبة الجسم الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو لم تتداخل بعض
الاجزاء في بعض بان الضروره تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت
امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه
ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهيه
بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني
والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج
او في الذهن مفصلا فانه محال عندهم لانها لو اخرجت ثم ركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد
منها جسم غير متناه المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار والذي قسم اليها وذلك على
قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله غير متناهيه مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا
عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدره لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل
كل مرتبه يصل اليها تاثير القدره يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا
تصل الى حد الا ويمكن الزياده عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكما وهو ان الجسم
متصل في نفسه قابل للقسمه الى ما لا يتناهى ثم ان القسمه اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي
القسمه الانفكاكيه المنقسمه الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى اله نفاذه تفصله بالنفوذ
فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانيه اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماه بالقسمه الفرضيه
المقابله للقسمه الخارجيه وقد تسمى ايضا قسمه وهميه وربما يفرق بينهما بان الفرضيه ما هو بفرض
العقل كليا والوهميه ما بحسب التوهم جزئيا والفرضيه المقابله للخارجيه اما ان يكون بمجرد الفرض من غير

مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال لم لا يجوز ان لا
يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين
المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع
لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا انحصر نوع ذلك
الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال
الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف فاذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك
ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا
قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان نجل الاحتجاج
عن الحكمة اولى وايضا انما يدل على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في
الماهية مع اللازم وفيه ان تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر
شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط
واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شي واحد
اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى
ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شي اخر وهو
الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال
عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية

في اثبات الهيولي

لانواع الجسم يسمى هيولي واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوايد والالفاظ المشتركة فانها
التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في حد ذاته التي كانت لا مفصل اذا
طرا عليها الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شي اخر
مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشي باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق

سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما
لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في
محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كالمماستين او المحاذيين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة
بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد
يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا اما ماس او محاذي من جسم يجب ان يغاير ما
ما س او يحاذي منه جسما اخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان
متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم اخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة
انه لا يصير جزئين بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زالت تلك
الاعراض عاد صار الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير
اقساما غير متناهية في الخارج بحسب ملاقاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها
واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا
تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل
للقسمة الوهمية والا لكان من اجزاء لا تتجزى او في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة
الوهمية قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بفرض العقل
كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث
في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في
الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين
اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز
القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي
الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب
الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا

وابطال الهيولى

للجسم الى قسمين اعدا ما للجسم بالكليه وايجاد لجسمين اخرين من كتم العدم والضروره تقضي ببطلانه

ولجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت ماده سوى الجسم

لاستحاله التسلسل او وجود مواد لا تتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت ماده سوى الجسم لزم التسلسل او

وجود مواد لا تتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون ماده

هذا بعينه ماده ذا كر بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد

في مكانين واما غيرها وح ان كان لماده كل منهما حادثه بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث

عندهم مسبوق بالماده وتكون تلك الماده ايضا حادثه على هذا التقدير فيحتاج الى ماده ثالثه

وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهيه وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت ماده الجسم المتصل

بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدث مادتان للجسمين المنفصلين حال حدوث جوهريهما

المنفصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمره لانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوث مادتان لجسمين

اخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان

كانت موجوده قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجوده بالفعل بل على مواد موجوده بالفعل

لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان تكون تلك المواد غير متناهيه

بالفعل اذ لو كانت متناهيه لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان الماده

هو عند الانفصال هو عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال

الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نسلم ان الماديين لو كانتا موجودتين بالفعل في

الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل

ماديتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه ماده واحده بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء

بالفعل فيه واذا كانت الماده شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد

متصل متعدد كان للمتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون

محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصل حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى

١٤

الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصوره الجسميه والجسم المطلق مركب منهما والصوره الجسميه

قد تسمى جسما لانها الجسم في بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عباره عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل

واجزاء بالفعل وانفصاله عدم عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نسلم انه ثبت

بالادله المذكوره كونه متصلا واحدا بمعنى اخر فان الادله المذكوره لا دلاله لها الا على ان

الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا تقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زايدان

على حقيقه الجسم يتواردان عليه ح لا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم

وصف اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا من ذاته لم يكن بحيث تفرض الابعاد

الثلثه فلم يكن جسما البته لان قابليه الابعاد الثلثه ان لم تكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان

يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان

اقول ولقايل ان يقول القابل للابعاد الثلثه هو الجسم التعليمي اعني الكميه السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي

انما يتصف بالقابليه بالعرض وبتبعيه كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرا عليه الانفصال انعدم

عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين

الحادثين بعد الانفصال وقابليه الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا تنفك عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي ما فيوم

الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصوره

الجسميه الواحده متصل واحد ومع الصوره الجسميه المتعدده متصل متعدد فانهم يقولون ان الصوره

الجسميه متصله في ذاتها لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال وتحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها

في حد ذاتها لا متصله ولا منفصله باقيه في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو

الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجه

الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثه غايه ما في الباب

انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثه

فالحقيقه انعدم من الجسم وحده وطرا عليه كثره والجسم حال الوحده هو بعينه حال الكثره لم ينعدم

قط فكما يقولون ان الهيولى مع الصورة ان المادة تشخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال
كذلك نقول ان الجسم تشخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية
الامر ان لانقول ان الجسم في تشخص واحد بل تشخص متكثر فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما
قدر من الماء فلا شك ان كل من المائين في تشخصا به يمتاز عن الاخر فاذا جمعنا هما في كوز يبطل
بينهما الامتياز ويزول تشخصاهما وينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا الكلام في الانعدام بحسب الاوصاف انما الكلام في ان ذات
الجسم باق في حالتي الوحدة والكثرة ولم ينعدم اصلا وانما انعدم اوصافه وما ذكر من زوال التشخص فانما
هو باعتبار زوال الاوصاف المشخصة للمجموع ذينك المائين تشخص به امتاز عن ساير المياه وهذا
التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط واما الزائل
تشخص اخر به امتاز كل من المائين عن الاخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال
هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام
تشخصه الذي به امتاز عن الماء الاخر وينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا
جزء المجموع ذات كل من المائين بعينه تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس
من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم لتشخص كل من المائين
لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء
وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر في تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم
بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي تقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسرا يطلبه اي الحصول
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض تجرد
وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا
في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج
عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه

بحث المكان

١٥

فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فيثبت مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان الكان
منافيا لمقتضى طبعه مستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضا طبعه على
اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجة
التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون
حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون
حصوله في مكان معين من فاعله اما بالايجاب او بالاختيار ثم يتعين ذلك بتعين الاختيار ولا يجب بان تخليه
الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بالايجاب او بالاختيار وفرض في هذه
الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله
او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضا ذاته فتاثير الفاعل
في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده
بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور ليس من ذاته ولا يتوقف عليه
وجوده اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح
به المصنف في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود
جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور
التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق
التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة
فرض وجود الملزوم والثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها
جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر ولا يمشي الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل
على ان له مكانا طبيعيا على تلك التقدير الذي لم يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر
فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في احكامها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في
حيز من مكان الماء وربما استقر في حيز اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء

البسيط من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزا موجوده فبني ما دامت اجزاء
موجوده لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعه في امكنة هي اجزا من مكان العنصر الغالب دون
اجزاء اخر منه فلا مدفع له ولا تجد ايضا تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان
الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال
منها الى مركز العالم والخفاف منها الى المحيط ولا اشكال ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول
هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكليه وقال ثابت بن قره ليس لشيء من الامكنة حال تختص به دون غيره
حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه فاذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضيه طالبه
لما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا
لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافه التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها طلبه الامر العظيم الذي هو شبيهه
ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان متوجها بعضها الى
بعض وتقف حيث يتهيا ملاقاتها ولان كل جزء يطلب ان يكون قربه من جميع الاجزا قربا متساويا
طلبا واحدا ومن المحال ان يلي الجزء الواحد كل جزء اخر طلب ان يكون قربه من جميع الاجزا قربا متساويا
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استداره الارض وكريتها وان يكون
كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجي كان
عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما
القايلون بان المكان هو السطح الحاوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس
الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد الشيء يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد
الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضنا مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما
وخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه مهارب عنه طالب

لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي
وطبعه اقول عدم الطلب لمكان طبيعي بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم
خارجا عنهما لا على نسبتهما بالتساوي ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى
واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان
الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم على نسبتهما مانع من التوجه اليهما فلا يلزم من كونه مخلى بطبعه
فلعل منشأ الاستحاله اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان
الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي
زياده في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان تكون بسائطه متساويه في قوة الميل الى اماكنها او تكون
مختلفه بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو ما اتفق وجوده فيه
وان كان الثاني فالمكان الغالب فانه يقهر ما عداه فيجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان
واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق فيه لم يعد اليه طبعا
بل يسكن اينما وقع لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعيه
تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه
بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبه الى امكنة بسائطه بل يكون
اقرب الى مكان بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما
ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صوره نوعيه تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني
كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لكان الحاطه حد واحد او حدود
لوجوب تناهي الابعاد كما سيجي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطه هيئه متناهيه وهي المعني بالشكل الا
تلك الهيئه ثم ان تلك الهيئه لا بد لها من عله وقد فرضنا انه لا موثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير

الشكل الطبيعي

واعترض عليه بان تشكله يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما
يعرض للشي بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان
ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود
الجسم لا يتصور بغير مكان عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو
بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات
الشي ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث
هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشي فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده
على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو
امر غريب قطعا فالطبيعي هو الكره يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكره لان الطبيعة في الجسم البسيط
واحده والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكره ففيه افعال مختلفه
فان المضلع من الاشكال يكون بجانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطه واعترض عليه بالمنع والمعارضه
والنقض اما المنع فلانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون
هناك جهات مختلفه يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفه والثابت بالبرهان
على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار متعدده واما المعارضه فتقريرها ان
البسايط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعه كما ان اختلافها
في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعه واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد
المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق
الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركه كما امكن استناده
الى الطبايع المختلفه فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير
وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند
الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصوره

١٧

الصوره النوعيه واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيط وليست كريه لما عليها ومنها
من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكره الا انه وقعت هناك اسباب خارجه عنها
كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزا من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل
لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها
عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضا طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان
قيل كون اليبوسة المستنده الى طبيعه الارض حافظه للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون
الطبيعه الواحده مقتضيه لشي ولما يمنع من حصول ذلك الشي وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعه
اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفيه حافظه للشكل مطلقا وهذا الاقتضا الثاني
الاقتضا الاول يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفيه صارت الكيفيه
حافظة للشكل القسري ومانعه بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحاله في ذلك وثانيها
ان الافلاك الكوكبيه فيها نقر تركز الكواكب فيها مختلفه بالمقدار اذ هي مساويه لمقادير الكواكب المختلفه
الاقدار المالئه لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجوده في جانب من الفلك دون الاخر
وكذا الممثل مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعه الواحده في ماده واحده واجيب
بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعه واحده بل الى صور متعدده فان الفلك قد حصل له صوره
نوعيه تقتضي كريته شكليه لكن اتصلت به صوره اخرى افرزت عنها كره اخرى تختص بها هي كوكب
او تدوير او خارج مركز فيلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقره او ثخن مختلف الثخن فان قيل الصور
المختلفه لا تكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات ماده واحده ولا يتصور ذلك في الافلاك
اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل
كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في
الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي
وطبايع فلا يكون بسيطا [illegible] انه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعدده هي مبادي افعال مختلفه

جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وانما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور
العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر مكون
في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون الجزء من الجسم قوة
والجزء الاخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزاين كان لهم قوتان وبهذا الامر في الفلك اذا كان الصورة الاولى
سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة توثر
في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية عندهم مبدا
لاشكال الاعضا فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كان كانت بسيطة محلها ان كان بسيطا
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط
وان كانت مركبة فاما ان تكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما
ان تكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن فعل الاستدارة كان الحيوان
كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما منعها عن ذلك والجواب انا لا
نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما
يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها ان كانت مركبة
في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد

ماهية المكان

واحد في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك
ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه
يقدر بنصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شي من الامور
المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الثقال فالمركز
واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات القسرية والارادية فوضع خاص له
بالنسبة الى الاجسام التي هي منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان
الحكما ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في

انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط فلا يلزم عندهم
كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ
اخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان
انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه ما لم يلزم ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه في ما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة
فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في
الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع تحيز ما في حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع
جهاته والا لم يكن ما يليه له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما
هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون
المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على
الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه
على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم
اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد
المتمكنات عليه مع بقاء تشخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي
لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا
خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد
للاحتمالات على الثلثة ولما اقيم الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران
ومتى ابطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد موهوما فان الامارات
تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين طرفي الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف
الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن
اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح

قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا وهناك لا يتوقف على انه هل بجسم اولا واعلم ان البعد منه ما هو ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع ما يساويه ومنه مفارق تحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن وتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القايلين بان المكان هو السطح تقرير ها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القايم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يودي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يودي الى تجويز دخول العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان تحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن وتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الامر المذكور واعترض عليه بان منشاء امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكلما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة والجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكلما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا وافا نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وكذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولي اذ ليس منقسمة الا تبعا وكذا الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس له من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعد ام لا مع ان هذا البعد

المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص واقول فيه نظر لان القايلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القايم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس ههنا بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمولا على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولي والاخر الصورة وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلوا اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في تلك الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم المنافي لشيء مناف لذلك الشيء ويمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل وقوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب لما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القايم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القايم بالجسم وهو اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القايم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرض وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاص احدهما بقبول الحركة وافتقاره الى المحل وانتفاء البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتفاوت

الاحكام اشارة الى احتجاج القايلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي
والا لتفاوتت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن
بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة
مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين على الحكم بسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق
يكون متحركا بالبديهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وبعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة ان نفسها وايضا
الثوب بان تبدل الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة بل
المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالحركة بالعرض وصف له
بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهره جزء غير محفوف
اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء
الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا
وذلك سفسطة فلا مدفع ولم يتم المكان اشارة الى دليل آخر للقايلين بان المكان هو البعد تقريره انا
نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه
جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقايلون بالسطح يلزمونه مع انه
مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا ابدا كذا هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقايلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم حيث اثبتوا
فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما هو
يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان آخر فكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل
امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة
من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة ايضا والضرورة تبطله الا ترى انها تارة

فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها فلو اذا كان كل
جزء من اجزاء المحدد في مكان مستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب
من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح وهذا وارد فيما ان لهم ان يخصصوا قولهم كل
جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء
المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل
كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس
مما علم بالضرورة ولهم وجوه آخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه
الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي
لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول
فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة لتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق
وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا
للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي
يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا
الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان
يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان
المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح
المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من
المحيط بالصفيحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفيرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو
المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي وايضا الزق المملوء من الماء اذا صب بعضه كان ذلك
الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له قبل الصب فقد نقص الذي هو الماء والمكان
اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان

هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركة الثقيل والخفيف ومنها ان المكان

الزق السقاء وجمع القلة ازقاق والكثرة زقاق مثل ذئاب واذؤب

وامتناع الخلا

يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان يكون الجسم انما يكون في مكانه بحده لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثه بان معنى كونه بتمامه انه لا يوجد شي من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القايلين بان المكان هو السطح مع بعض القايلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المعلم والباقون منهم مع القايلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلا والا لساوت حركة المعاوق حركة عديم المعاوق في زمن معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلا ولا شك انه يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملا ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملا ارق من الملا الاول بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلا الى زمان حركة الملا الغليظ اي تكون معاوقة الملا الرقيق عشر معاوقة الملا الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملا الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطوء الا بقلة الزمان وكثرته بحسب قلة المعاوق وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق زمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا الى زمان الملا وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلا والملا وعدم الاشتهاء ولو سلم فلم لا يجوز ان تتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه ويقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا توجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلا الى زمان الملا على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز في المقدار الا ان توجد نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا يخلو اما ان يمكن ان تكون الحركة بدون معاوقة

من الملا في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض زمان الحركة في الملا الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعه اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله ان الحكم اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن لما يلزم تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وهو محال فالخلا محال واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملا لا يمكن ان تكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى الحركات الثلاث اعني الحركة في الخلا على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان يقال لا نسلم لزوم حركة ذي المعاوق الثاني وعديم المعاوق فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة تستدعي زمانا اخر فيجمعهما ولجزء المعاوقة ويختص باحدهما فانتهتا فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة ~~ويختص باحدهما فانتهتا فاذن زمان نفس الحركة~~ بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمعتمد في الجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان تكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية فهي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تختار ملايمة حد منها او ينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فتترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملايمة وغيرها حتى يمكن اسناد الحدود المختلفة اليها وهي بحسب ذاتها تقتضي الحركة

في غير زمان لو لمكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه
لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق
اما خارج عن المتحرك او غير خارج فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه في
وعلظا كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبداء الميل الطبيعي فاذن لزم من ارتفاع
السرعة والبطو من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولا جل ذلك استدلت الحكما باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبنوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض
المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيا من الزمان وبسبب السرعة
والبطو شيا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا مع حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا
وجود له لا يستدعي شيا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا اصلا وجدت لا
مع حد من السرعة والبطو في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في
ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطا من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطو حين فرضنا
لا مع حد منها والحاصل ان المص غرض الدليل بالحري الحركتين الطبيعية والقسرية يدعي ان تلك الحركة
لا يكون على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق
كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطو ثم ينضم الى ذلك ان الحركة بدونهما غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيا ينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيا من الزمان فرع ان قول المعترض
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق
تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا وليس كذلك بل
معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعا

ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعا تستدعي زمانا اخر وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستندة
الزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمعنى ما ان الترديد
في محل المنع ولم يتنبه انه مبني الدليل وبابطاله ينهدم بيانه على ما قرره من مبين وجادا اما الموقع فهي انه قوله وكذلك القاسر
لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو
القاسر لزم ان لا تتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوا في تلك الصور الثلث بل لا هو مطلوب المعترض
فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطو
وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته
وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان المحدد هو لزم ان لا يكون في الحركات
القسرية تفاوت وبطلانه ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل
في اقتضاء حدود الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر
الاخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطو والمراد من
السرعة والبطو هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة
العارضة فما هو سرعة للشي بالقياس الى شي اخر هو بعينه بطو بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيا لا يقبل الشدة والضعف
فكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة معينة منها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويتضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها
او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطو
هو الميل ولين سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في تاثيره فلا نم انه قوام ما
في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا
قالوا اذا اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع

الى اسفل وتفاوته في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا
نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشي لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه
عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس
واحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه وهو بثقله وهو يطير اليه فلا يتم
الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلا وان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق
يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق غير الخارج فلو لم يكن هناك
معاوق خارج ايضا وذلك يتحقق في الخلا انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا
المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق غير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة
المنبه به على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلا لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال
الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا وكذا لم يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود
المعاوق الداخلي اعني على مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كافية
تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله
ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلا وتارة على وجود مبدا الميل الطبيعي
في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة لمهيتها تقتضي قدرا من
الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان
تقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل
لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث
هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين
من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة
في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا موجودا في

الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود وبين وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان
الذي فرضنا انه تقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها
الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر [illegible]
[illegible]
مهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ممنوع بان
العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه مهية
الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة
وهو في نفسه ايضا مسافة ونحكم بان مهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة
للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة
للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد
المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن
بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في
ماخذ الاشارة لما ذكر من انها طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون
منقسمة في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد
يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فلئن قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط
او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول
اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلتين قلنا لا نع
لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي قايمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم
الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل
انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لها او خروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا
فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى

جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه الى اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات

الاوضاع المقصود بالحركه للحصول فيها وبالاشاره اشاره الى الاستدلال على كون الجهه امرا موجودا

ذا وضع بانها مقصوده بالحركه والاشاره الحسيه والمعدوم لا يكون منتهى الاشاره ومقصد المتحرك

ولكن الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت تمام ما من الفرق بين المكان والجهه فساد قوله مقصود

بالحركه للحصول فيها وان الصواب انتقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها

غير متناهيه الجهه على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين واليسار والقدام والخلف وقسم لا يتبدل

وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه

والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس

واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا

بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات

المتبدله بالعرض غير متناهيه لان الجهه طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير

متناهيه ويكون كل طرف منها جهه والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهره

امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس

وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب سمي يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه يتحرك

بالطبع وهناك حاسة الابصار سمي قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا

ولما لم يكن عندهم سواها كره وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات

ايضا ثم عموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزه على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان

الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلث متقاطعه على زوايا قوايم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات

ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزه في الجسم فطرفا الامتداد الطولي

يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما

باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام

والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زياده هي تقاطع الابعاد على قوايم فان العامه

عاقلون وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يعتبر

في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهيه لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى

نقطه واحده امتدادات غير متناهيه الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكيه وهي الافلاك

بما فيها من الكواكب وعنصريه وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثه اعني المعدنيات والنباتات

والحيوانات اما الفلكيه فالكليه منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعه واحد

منها غير مكوكب ولذلك سمي بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش يحيط

بالجميع ولذلك سمي بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب

السياره السبعه على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم

وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركه بالحركه اليوميه السريعه من المشرق الى المغرب

فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك بحركه واحده بطيه من المغرب الى

المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا للكواكب السياره السبع ذوي حركات غريبه مختلفه

غير متشابهه بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعه واما

في جانب الكثره فلا قطع لجواز ان يكون لكل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبه

كثيره وجوز المص ان يكون الافلاك ثمانيه بان تستند الحركه اليوميه الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك

بان يتصل بنفس تحركها قال صاحب التحفه لما سمعت هذا من المص قلت فيجوز ان تكون سبعه

بان يكون الثوابت ودواير البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعه تحركها الحركه

الاولى واخرى بالسابعه تحركها الحركه الاخرى لكن بشرط ان تفرض دواير البروج متحركه

دون المنطقه لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسنه واثنى علي وتشتمل تلك

الافلاك الكليه على افلاك اخر جزئيه تنفصل اليها الافلاك الكليه على ما دلهم عليه ما شاهدوا

من احوال تلك الكواكب من السرعه والبطو والرجعه والاستقامه والاقامه والخسوف والكسوف

والتشكلات البدريه والهلاليه واختلاف اوضاعها بالنسبه الى سكان الاقاليم وغير ذلك

حافظا لكل واحد منها النظام مخصوص عايدا كل حال الى مثلها بعينها وما يقال من اثبات الافلا

على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذه من الفلاسفه من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركه حركه بسيطه في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من الطبيعيه والالهيه التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخوله اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطي وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيره وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواه وليست بمعلومه اذ لا ضروره ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهده لاسباب آخر غير ما ذكروا

ومنشاؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهده الاختلاف المذكوره على النظام المشاهد والاستعانه بالمقدمات الهندسيه التي لا يتطرق اليها شايبه اشتباه مثلا مشاهده التشكلات البدريه والهلاليه على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بحسب حيلوله الارض بين الشمس والقمر وان الكسوف انما هو بحسب حيلوله القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكوره فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكروا غايه الامر انها تجوز الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلوله الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلوله القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدريه والهلاليه وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدريه والهلاليه

لكن الجزم مع قيام الاحتمالات المذكوره ان الحال على ما ذكر من استفاده القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلوله الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قايم في العلوم العاديه والتجربيه بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلا محققين في العلوم الالهيه والهندسيه مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يحدث وضع غريب من الاوضاع الفلكيه فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القايلين بالايجاب من اسناد الحوادث الى الاوضاع الفلكيه ونحو ذلك كما هو مذكور في شبهه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيه ليس مبنيا على المقدمات الالهيه والطبيعيه وما جرت به العاده من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعه للفلاسفه وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتنائه عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسيه لا تتطرق اليها شبهه وبعضه مقدمات حدسيه كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطه مشتركه وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهره وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطا حركه من الكواكب او ان يكون الشمس واسطه في النظم والترتيب بمنزله شمسه القلاده بين ما يبعد عنها الابعاد الربعه اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابله وبين ما لا يبعد عنها الا الابعاد المذكوره اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركه الشمس بالسرعه والبطو اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكره يتوقف على تلك الاصول الفاسده فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنه ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع

يعني ان الاحتمالات التي ذكرت تحصل على تقدير كون الفاعل مختارا او موجبا ١٢

هذا ان الفلكان الخارجان اعني التداوير وخارج المركز سميا بالاصلين اذ بهما انضبط اكثر الاختلافات المشاهده من الفلكيات كالاسراع والابطاء والاستقامه والوقوف والرجوع على ما تفصل في موضعه س

كثره اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل
وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في
احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد بان هذا لشيء عجاب ويثني عليهم بثناء مستطاب
ويشتمل على افلاك الى تداوير وخارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا
فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية اما تكون تداوير وخارجة المركز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية
للقمر جوزهرا ومايلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو
المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة و
من السيارة فلك خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجين المركز فالافلاك الخارجة المراكز
ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهي مع
الافلاك الكلية التسعة ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمايل
فلكا براسه بل جعلوها مع المايل فلكا واحدا تتعلق به نفس تحركه الحركة الجوزهرية كانت
تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد الفلك وكان عدة الافلاك على ما ذكروه
اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك
الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من
افلاكه ويسمى بالفلك المايل فتلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان
المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك
الجزئية ويلزم ما ذكرنا ونشتمل على كواكب سبعة سيارة والف وعشرين الى اثنين وعشرين
او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من
الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسايط والا لكان اجزاوها مختلفة الطباع
قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان تكون الجهات محددة
قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان تكون المواضع
الطبيعية لتلك البسايط متجاورة بحيث تكون تلك البسايط مجتمعة متلاصقا بعضها مع بعض

حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية
فلم لا يجوز ان تكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد
عن مركز العالم وتنتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات
قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما تخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الجوالة
من النار على الاستدارة مثلا متحركة بحركة تخرجها عن مكانها فتكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا
بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة
ونظايرها فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون
سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دايرة مركزها مركز
العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددها قبل فان سميت تلك الحركة مستقيمة توجه
المنع الى قولكم يلزم ان تكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم انه انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية
انما على حركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة
في ذلك انما المحال ان تتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ لم يلزم ان تكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك
على انه هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك
كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة
واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشا للفعل والانفعال لكن الفعل في الاولين اعني
الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخيرين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر ولذلك سميت الاوليان
بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما
ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يتاتي على
تحدد الجهة بخصوص المحدد ولا يعم الافلاك الباقية والجسم العام للكل انها متحركة بالاستدارة بدليل الارصاد
ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة
والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد منع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد وتحصل باجتماعهما
حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكالعجلة فانهما تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة

الاستداره صارفه عن الجهه بل هو غير مقتضيه للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحراره والبروده يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان تكون فيها اى الافلاك حراره او بروده بلا خفه وثقل فان قيل الحراره علة الخفه كما ان البروده علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعليه لعدم القابل كالحركه فان الموجب الحراره في العناصر القابله لها والافلاك متحركه وغير حاره لان مادتها غير قابله للحراره عندكم فيجوز ان يتخلف الخفه والثقل عن الحراره والبروده لان ماده الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حاره لكانت في غايه الحراره لوجود الفاعل الذي هو طبيعه الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عايق هناك لكونها بسيطه والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخه ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي هي في غايه الحراره مع انها اعنى السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كالقطره في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونه مختلفه بالنوع فربما لا تقبل ماده الفلك الا مرتبه ضعيفه من الحراره فلا تؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوه حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقه الزمهريريه مانعه لم والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنه سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفه ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشيا صقيله احرقت الاشيا المنعكس اليها كما في المرايا المحرقه وليس للافلاك الحاره بالفرض اشعه تقتضي تسخينها وايضا كره النار ثابته عندهم وتحيط بساير العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون كره النار حاره وقد يجاب عنه بان الطبقه الزمهريريه تعاوقها ولا يتصور معاوقتها للافلاك المسخنه جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيه وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبه كيفيه تقتضي سهوله قبول الاشكال وتركه واليبوسه كيفيه تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركه المستقيمه في اجزاء القابل فوجود الرطوبه واليبوسه في جسم يوجب صحه الحركه المستقيمه عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنوع ايضا ولوازمها اى حاليه عن لوازم تلك الكيفيات كالخفه والثقل والتخلخل والتكاثف والالزم قبولها للحركه المستقيمه والجواب منع بطلان التالي كما مر سلفا فانها لا نجيب عن

على به

الابصار بما ورا الغامض الكواكب عند انمايته في عين الفلك الاعظم واما العناصر البسيط فاربع كره النار والهوا ويعطف كره النار وكذا قوله والماء والارض اشاره الى ان تلك العناصر الاربع وان كان مقتضي طبايعها الكرويه لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء فذلك فيهما ظاهر واما الهوا فلان الادخنه المرتفعه اليه تخرجه عن الكرويه ولا تخرج النار عنها لانها قويه على احاله ما يصل اليها بالتدخين واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعليه والانفعاليه وجدوا العناصر لا تخلوا عن حراره وبروده ورطوبه ويبوسه ولم يجدوا ما يشتمل على واحد منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربع او الثلث لما بين الحراره والبروده وبين الرطوبه واليبوسه من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحراره واليبوسه هو النار وبين الحراره والرطوبه هو الهوا وبين البروده والرطوبه هو الماء وبين البروده واليبوسه هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي تليها بالوجدان والتجربه والتفتيش عنها اما الاستقراء لا على البيانات القياسيه وضبط الاحتمالات العقليه فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول حصر البسايط العنصريه بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفا به ثم الناس لما حاولوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا ترتيب الكاينات مبتديا من هذه الاربع وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعه متكونه من تركيب اجسام اخر ولا منحله اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربع انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خارج عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحد منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهايه الشده لا يكون الهوا حارا رطبا لان حرارته ليست في الغايه وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غايه الحراره والمعتدله منها حدود لا نهايه لها فان اثبتم لاحد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على الاربع والا لزم الترجيح بلا مرجح او فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زياده العناصر على اربع لا يقال فح يكون فعل طبيعه عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا

بحث العناصر البسيطه

وهذه الاربع كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولان خسوف القمر اذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلاد الغربيه لذلك البلاد في ذلك الوقت بعينه والساير على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاظ الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرويه الارض والاغوار والانجاد لا توثر في الكرويه لصغرها بالنسبه اليها واما الى افاق راكب البحر اذا قرب من الجبل ظهرت له قلته اولا ثم اسفله ثانيا والبعد بينه وبين القله اكثر مما بينه وبين الاسفل واما الباقيان فلانهما بساطتهما وهي تقتضي الكرويه علامه

فلا تصل الادخنه الى خروج محدبها عن الكرويه لا يقال هذا ينافي ما ذكره الشارح بعد من ان ذات الاذناب تكون تمامه تقريبا لانا نقول تكون ذوات الاذناب وغيرها من الشهب والنيازك انما هو في الطبقه الدخانيه على ما صرحوا به وهي النار المخلوطه بالهوا لا بالنار لانا وكيف يستدل بحركه ذات الاذناب على حركه كره النار بمتابعه الفلك نقول اذا ثبتت حركه الطبقه الدخانيه من النار ظهر حركه الفوقانيه فيها المماسه للفلك بطريق الاولى

وانا اقول رفسادما ذكره الشارح ظاهر اما اولا فلان الترجيح بغير مرجح بعد اذ حاصل ما ذكره انهم اثبتوا للحراره التي هي نهايه الشده عنصرا واحدا هو النار ولا شك ان نهايه الحراره احد حدود الحراره اخر هو الهوا ولا شك ان لذلك ولساير حدودها فاثبات عنصر واحد للحراره حد من حدودها ترجيح بلا مرجح وكذا اثبات الحد دون ساير الحدود المذكوره دون جميعها بحيث يدخل عنصر واحد لساير الحدود المذكوره واما ثانيا فلان فيها نهايه الحراره ايضا ترجيح بلا مرجح لا افراد نوع واحد كما حدود الحراره عند القوم انواع الحدود المذكوره بين في موضعه فاذا اثبتوا الجميع عنصرا واحدا لم يكن فعله من نوع واحد كما زعمه الشارح صدر الدين

بان الفعل المستلزم ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها
ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسايط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى الملاصق المجاور
كما ينقلب النار هوا وبالعكس والهوا ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها
الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى
الماء وبالعكس والهوا ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط
واحد واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر حاصله
من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذى يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما
انقلاب النار هوا فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرويت ولاحرقت ما يقابلها على بعض
الجوانب فاذن انقلبت هوا واما انقلاب الهوا نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي
يدخل فيها الهوا الجديد يلزم من قارها ان يحصل لذلك الهوا سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما
ان السموم وهي ريح في غاية السخونة تشعل بين الحيوانات بلا نار فقد كان يرى فيها لحرمه العقل بالمشاهدة
اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهوا ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كالما
هيئتها احدثت مره بعد الاخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على
سبيل الترشيح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشيح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف
واقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهوا المطيف
بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهوا المطيف بالطاس
وتنزل الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهوا المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها
لصغرها وجذب حرارة الهوا اياها لم تتمكن من خرق الهوا والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه اى الهوا
زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فالتفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهوا
المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهوا تبخرها اى الاجزاء المائية
وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفاذها واما تناقصها واما تراخي
ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت

كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفاذها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم
نفاذها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التجربة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالته الاولى وعلى التناقص
فيلزم تناقصها وان كانت على بعد يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز ان يحصل
لتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فتجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك
الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا
تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد
الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا تتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه اذا
كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهوا المحيط به ماء للزم ان يصير الهوا المحيط بذلك الماء
ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهوا المحيط بذلك الماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا
والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهوا ماء لوجب ان يركب البلل
جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهوا ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال
القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب
عن الاول بان جرم الاناء لصلابته بطيء تكيفه بكيفيات غريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه بها ويحفظها
بطيا ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات
فالاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهوا المحيط به والماء لضعف برده وسرعة تكيفه بالكيفية
الغريبة يحيله الهوا المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهوا ما دام على سطح الاناء ولما اذا
نحي عنه واتصل الهوا بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح
الاناء الهوا الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط
لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد
سحابا لم ينبعث اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط انجا
ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد
اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهوا ليس باعظم من

تبريد الارض الجمدية اياه في صميم الشتا بل في المواضع التي تخفى عنها الشمس ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب
اكثر الهوا ماء وايضا لو كان انقلاب الهوا ماء للبروده فبعد نزول الثلج يصير الهوا ابرد مما قبله
ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهوا واجيب
عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم يعلم بالتفصيل على ما مر انفا في جواب
النقض الثاني واما انقلاب الما هوا فعند تحلل الابخره بحيث تلطف بالكليه كما يشاهد عند
غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجاريه التي تشرب بحيث تصير حجاره
صلدة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجساد الصلبه الحجريه مياها سيالا لم يعرف
ذلك اصحاب الحيل ولما بين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسايط
فالنار حاره لان النار التي عند ناسخ مخالطتها عما يتكيف بالبروده حرارتها محسوسه ظاهره فالنار
الصرفه بالطريق الاولى والمناقشه فيه بانه يجوز ان تكون النار التي عند الفلك مخالفه بالنوع للنار
التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او تكون الحراره المحسوسه في هذه النار ناشيه من خصوصيه
التركيب لا من الجز النارى الذى فيه بعيده عن الانصاف يابسه لانها مفنيه للرطوبه عن ماده بغيره تشكله
الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبه لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد
اجزاوه اللطيفه فتبقى اجزاوه الكثيفه اليابسه ولانها لو كانت رطبه لكانت استحالة الاجسام الرطبه
كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسه اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحاله
الى العنصر الموافق في الكيفيه اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهاده التجربه
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المايه التي في الرطب لا
بسبب الرطوبه ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهوا يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا
كان فيه بروده تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس بيبوسه تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها
فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربه تشهد بخلاف ذلك
وقيل ايضا رطبه لانها سهله القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب
مخالطة الهوا فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين احديهما

احديهما تجويز كون الحراره في النار التي لدينا لاجل المخالطه بالهوا الذي هو حار وثانيهما تجويز كون
الرطوبه المحسوسه فيها لاجل المخالطه مع الهوا الذي هو رطب حيث عد الاول خروجا
عن الانصاف دون الثانيه لانا نقول المخالفان في الكيفيه اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين
وحصل للمركب كيفيه بينهما في الشده والضعف فاذا كانت الحراره في النار لاجل مخالطه الهوا توجب
ان تكون حرارتها اضعف من حراره الهوا الصرف لكن الامر بالعكس ذلك واما الرطوبه الحاصله
في النار بسبب مخالطه الهوا فلا شك انها اضعف من رطوبه الهوا الصرف فيجوز ان تكون
لاجل المخالطه واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسه النار بانها اذا اخمدت وفارقتها سخونتها
تكون منها اجسام صلبه ارضيه تقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان
الصاعقه تتولد من الادخنه والابخره المتصعده من الارض المحتبسه في السحاب وهذا الظاهر
قوله وايد بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تاره والنحاس تاره والحجر تاره وذلك على
ان مادتها الابخره والادخنه الشبيهه بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافه الشفاف ما
لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه والشعاع كيفيه تقتضي ظهور كل جسم كثيف او رويته والاول هو
الشعاع النير والثاني هو البصر نص على ذلك الشيخ في الشفا فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء سهو
لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه يعني ان النار الصرفه التي هي كره ماسه
لمقعر فلك القمر شفافه لانها لا تستر ما وراها من الكواكب واما النار المضيه التي لدينا فقد نص
الشيخ في الشفا على انها ليست بشفافه لانها تحجب ما وراها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع
البصري فيها ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع
المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل
توجد نار صرفه لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها وهي ايضا تكون شفافه لانها صالحه
لا يقع لها ظل ولا تكون لها ضوء يمنع عن رويه ما وراها فاقال الشيخ في الاشارات اصول الشعل
حيث النار قويه هي شفافه لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركه بالتبعيه
لحركه الفلك بدلالة حركه ذوات الاذناب فانه ظهر في سنه سبع وثلثين وثمانمايه والشمس في

او لان النيران ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة
ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والمغرب للشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف
ضوءها حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة فقد ربع وفيما
شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة النار تتحرك بحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكان
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة
الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانا على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك
تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال
بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحرك فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة
جالس السفينة بتحرك بحركة مكانه باطل والا لزم ان تتحرك ساير العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة
وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة ولها طبقة واحدة اذ ما خالطها من اجزاء الهوا
عدوها في طبقات الهوا وقوية على احالة المركب اليها قيل وقد تقتضي صورة بعض المركبات ان لا
تنفعل بتاثير النار كما روي عن الحيوان الذي يسمونه بسمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهوا حار لان
الماء بالتسخين يصير هوا والهوا المجاور لابداننا انما نحس ببرودته لانه امتزج بالابخرة
اختلطت بهن الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع
طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
وتتكون منها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية
الهوا الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهوا البارد لما خالطها من الابخرة المائية
ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق
والرعد والبرق الرابعة الهوا الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف
اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا فمدفوع بانه لا تنافي بينهما
كما في الزجاج محيط بثلاثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانا لو خليت

وطبعها تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة
لا تفي بذلك اذ لا نسلم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما
قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها بل هو ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس
ببرودة الماء اشد وذلك للغوص ووصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن
من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من امر يده
على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز
ان تكون كثافتها لليبوسة يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما الثاني في وسط العالم
اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانه لانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما
انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك من الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان
الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث
لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان نرى حركة
المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف
وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا نحس بحركة المرمي اذا
تقاذفنا في الجهة ونحس بحركة سريعة له اذا خالفنا واذا كان حركته ابطأ من حركتها لزم ان نحس بحركة
المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين
متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين كليهما الى جهة
واحدة مختلفتين بالسرعة والبطوء والتوالي باسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايع
الهوا في حركتها كما يشايع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر
المرميان في الهوا من سمت خط واحد على الارض من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان
تحريك الهوا للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل
من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما
راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم

الواحد متحركا معه الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جايز اذا كانت احدهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات

البطيه الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة اليومية السريعة اليها وزعموا انها المتحركة هذه الحركة وبسببها

ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نجد حركة الشط الى

الجانب المضاد للجانب الذي اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة

المستديرة على ما فيه مبدا ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء مشايعته مع جميع ما

فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا و ح لا يلزم شي من ذلك المفاسد شفافة اقول الحكم بشفيف

الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شي يحجب نورها

عن القمر ولعله من طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما

يعلم من تصفح كلامهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب الصوفية واللغة قال صاحب الصحاح

شف عليه ثوبه ويشف شفوفا وشفيفا ايضا عن الكسائي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف

اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلاث طبقات الارض الخالصة يتوهمها

التي تتولد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض

الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فلهذه الاربعة اسطقسات لها هذه الاربعة من حيث انها تركب

منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث تحصل

بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد

والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك

اجزاء ارضية ومائية وهوائية وناريه واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة

في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء

المخلوط بغير النار لقبول الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة

ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة والايضا النار اذا اختلطت بما عبرها لان

يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي ولا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعدكاسخان

الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض

بحث المركبات

بحث حدوث المركبات

٣١

منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل

بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في

كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فتكون وجودها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون

حادثة وما ذكره ظاهر لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص

فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان

تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة

وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون المادة هي الفاعل لان شانها القبول والانفعال لا

الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة هي المنفعل لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم

يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية

لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك

كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ايضا ان

يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب

فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان

موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على

انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فتعين الكيفية في المادة

بحث المزاج

فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه كيفية المزاج

في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل الحاصل في الجزء الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية

من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان تكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها

بمعنى انه يسخن بالقياس الى البارد ويبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض

عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة لا الكيفية قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد

انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا ممنوع فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين

اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البروده الذاتيه والحراره العرضيه فان
صوره كل عنصر تفعل في ماده بالذات وفي غيرها بواسطه الكيفيه سوا كانت تلك الكيفيه ذاتيه
او عرضيه واما ثانيا فبان انفعال الماده ههنا ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت الماده
منفعله في الكيفيه كانت الكيفيه مغلوبه بالضروره فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفيه
الكيفيه باقيا بحاله وقد يورد هذا بعباره اخرى فيقال انفعال ماده احديهما عن كيفيه الاخرى ليس الا
تكيفها بكيفيه من جنس الكيفيه الفاعله وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفيه الصرفه التي للماده المنفعله
ثم نقول فعل كل كيفيه في ماده الكيفيه الاخرى اما حال فعل الكيفيه الاخرى في ماده الاولى فيلزم
كون المعدوم موثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفيه الاولى بعد انفعالها
موثره في ماده الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفيه واحده غالبه
ومغلوبه في حال واحده من جهتين غالبه من جهه الصوره الفاعله ومغلوبه من جهه الماده
المنفعله وفي الاستحاله هذا المذهب لان الصوره انما تفعل بكيفيتها فلا تفعل ما لم تكن كيفيتها
غالبه فلو توقف كون الكيفيه غالبه على كون الصوره فاعله لزم الدور وايضا انكسار الكيفيه
ومغلوبيتها على ما يظهر من تفسير العباره عباره عن انعدام تلك الكيفيه وحدوث كيفيه في
الماده اضعف منها فلا يتصور كون كيفيه واحده غالبه ومغلوبه من جهتين وذهب
اخرون الى ان الحق ان يقال الفعل والانفعال بين العناصر المجتمعه بل اجتماعها على صرافه كيفياتها
متصغره متماسه معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفه ووجود كيفيه اخرى متوسطه
بينهما فايضه من المبدا على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصوره والمنفعل هي الماده
في كيفياتها والكيفيه المقارنه للصوره الفاعله معده لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند
تاثير العله في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعده للمواد
عند تاثير الصوره في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون
المعدوم موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغره التي خلعت كيفياتها الصرفه بلا فعل
وانفعال تكون متفاوته في الاستعداد فكيف تلبس كيفيه متوسطه متشابهه في الكل والثاني

والثاني بان اعداد كل كيفيه لماده الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فتستحيل الى الكيفيه قريبه
من الكيفيه المعده فينتقل الكلام الى الاعداد فتعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفيه والمنفعل المنكسر سوره الكيفيه لا نفسها فان الحراره مثلا
تكسر سوره البروده والبروده تكسر سوره الحراره فان انكسار سوره البروده لا يتوقف على
ان يكون ذلك بسوره الحراره بل يحصل ذلك بنفس الحراره فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سوره برودته وكذلك انكسار سوره الحراره لا يلزم ان يكون ذلك بسوره البروده بل قد
يحصل بنفس البروده كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحراره فانه يكسر سوره حرارتها
قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطبا ويندفع عنهم
ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلانه لا يمتنع بقاء
الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسوره الحراره لما كان نفس البروده وبالعكس كان
الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضروره ان هذه الكيفيات باقيه في الممتزج بعد حصول المزاج
واما عن الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يكون المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفيه المنكسره
السوره قد تكسر سوره ضدها على ما بينا من الاستشهاد والامر لا يخفى على المتامل العارف
بمعنى انكسار سوره الكيفيه للشي فان معناه ان يستحيل ذلك الشي من كيفيه اقوى الى كيفيه
اضعف وحقيقه ذلك ان تنعدم عنه الكيفيه القويه ويحدث له الكيفيه الضعيفه ان المحال الازم غير
مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود
الانكسار ضروره وجود الموثر حال وجود الاثر ومعدومتين ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار
وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفيه المعدومه بالانكسار
موجوده بعد انعدامها لتصير كاسره من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان
انكسار سوره بروده الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سوره حراره النار لزم ان تنعدم
تلك البروده الشديده من الماء وتحدث بروده اخرى اضعف منها ثم انكسار سوره حراره النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البروده الشديده التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سوره

تلك الحراره ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان تكون الصوره النوعيه للما مقتضيه لذلك
والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحراره الكاسره تمنعها عن مقتضاها الا انا نقول ح يلزم الدور
لان البروده الزايله لا تعود الا بعد زوال الحراره المانعه ولا تزول الحراره الا بعد عود البروده الشديده
الزايله اما اذا كان الكاسر انما هو البروده الضعيفه الحادث فلا قلنا من المستحيل وان قيل ما ذكرتم انما
يلزم لو كان الكاسر لسوره الحراره هو البروده الشديده الزايله اما لو كان الكاسر لها هو البروده الضعيفه
الحادثه فلا قلنا من المستحيل ان لا تسوره الحراره البروده الشديده وتكسرها البروده الضعيفه
مع حفظ صور البسايط اشاره الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال
في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسايط اذا امتزجت
وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصه وتلبس
ح صورة واحده فيصير لها هيولى واحده وصوره واحده فمنهم من جعل تلك الصوره امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صوره اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه
بانه لا امتزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقا الممتزجات باعيانها واعترض عليه
بانه قد يلتزم هذا القايل ان الموجود في جميع الامتزاجات المخالفات المستتبع لصور المركبات كون وفساد
لصور الممتزجات وان ليس هناك استحاله في الكيفيات وتوسط بينهما مع بقا صور الممتزجات على ما
ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحاله فان الكيفيه المسماه
بالمزاج انما تحصل بعد استحاله الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزا الناريه الحا
للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرها معا كانكساغورس
واصحابه القايلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفيه وفي الصوره ويزعمون ان الاركان
الاربعه لا يوجد شي منها صرفا بل هو مختلط من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعيه كاللحم
والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما نسمي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند
ملاقاه الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على
انه حدث بل على انه برز ويكمن منها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا

قال في الابكار اما ان يودي التفاعل بين اجزايها بسبب ذلك الاختلاط الى حد يحيل البعض للبعض الى نوعه او لم ح عليه واستيلائه عليه او يقف الامر في التفاعل الى حد يوجب كيفيه متشابهه فان كان الاول فهو الكون والفساد بحسب نوع الغالب والفاسد في نوع المغلوب وان كان الثاني فذلك الاختلاط المستلزم للتفاعل يسمى امتزاجا والكيفيه الحاصله تسمى مزاجا ١ه

قال انكساغورس واتباعه الافلاك والعناصر قديمه بالذات محدثه بالصوره والصفات وقال اصل تلك الذوات اجزاء صغار من كل جنس من الاجناس التي عندنا وكانت تلك الاجزا كره صلبه متفرقه متناثره بينها متحركه غير ثابته في بعض الاحيان لان اجزا الخلا لما كانت حشوا بينهما لم يكن بقا كل جزء في حيز معين منه اولى فلزم كونها متحركه دائما فمهما اجتمع من تلك الاجزا التي هي اجناس اجزاء متماثله في الحقيقه التامت واتصلت طايفه منها باخرى للمناسبه صارت جسما فيري وظن انها حدثت وليس كذلك انما الحادث الذي اوجبها الاجتماع والالتيام والقايلون بذلك بنوا عليه انكار المزاج والاستحاله وقالوا بالكمون والبروز
شرح طوالع

وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء
مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء ناريه فيه من النار المجاوره له والمذهبان متغايران فانهما يشتركان
في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من
داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشي الاشي
وامتناع صيروره شي شيا آخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين
المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان الناريه الكثيره
التي تنفصل عن خشبه الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجوده بالفعل
في باطنها على سبيل الكمون وغير محرقه اياها بل لو لم يكن الا الناريه الباقيه بعد التجمير لامتنع التصديق
بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان
يصدق بوجود جميع تلك الناريه التي انفصلت عنها حاله الاشتعال مع هذه الباقيه وكذلك الناريه
الفاشيه في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس عما في باطنه واعترض الامام عليه بان
حراره الادويه الحاره كالفرفيون انما تكون لكثره الاجزاء الناريه التي فيها مع انها غير ظاهره للحس
عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء ناريه لكنها تسخن بدوننا
الحي عند انفعالها عنه بالخاصيه قلنا هو كان قولا بانها تسخن بالخاصيه لا بالكيفيه وهذا خلاف ما قاله
الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزا الناريه التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسره
الكيفيه للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني
بخمسة امور من المشاهدات الاول ان السخونه تحدث عند الحركه العنيفه كما يغلب عليه اهل الفنا
الثلثه الباقيه من غير حصول ناريه غريبه يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشي اليابس الصلب
الذي يماس مثله مماسه عنيفه كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار
فيه وهو مما يغلب عليه الارضيه وكالمخض وهو الذي يجعل قوامه بالتفرقه متخلخلا كهوا الكير
بالحاح النفخ عليه ومنع الهوا الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محاله الثاني ان الحجر يعيش

المركبات فانما تخلق من امتزاج هذه الاربعة بسبب حصول امزجة مختلفة في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض وعده تلك الامزجة تخلق اى صوره
نوعيه فان الخلقة كما تطلق للهيئة العارضة للجسم بسبب لون او تشكل تطلق ايضا لمبادى تلك الهيئات والكيفيات والحاصل ان العناصر قد تصير مستعده
لفيضان الصور النوعية من المبدا الفياض بسبب الامزجة الحاصلة لها من الامتزاج والاختلاط وهي اى المركبات ثلثة المعادن والنباتات والحيوان وتسمى
بالمواليد وانما انحصرت فيها لان الصور النوعية التي تفيض على المركب ان كانت مصدرا لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط من غير ان تكون مصدرا للتغذية وا
لتنمية وتوليد المثل فهو المعدن وان كانت مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية وتوليد المثل ولم تكن مصدرا للحس والحركة الارادية فهو النبات وان كانت مصدرا لذلك
كله فهو الحيوان وتحت كل واحد من المواليد الثلثة انواع بعضها فوق بعض وتحت كل نوع اصناف وتحت كل صنف اشخاص لا حصر لها وانما لم يكن بين نوعين
او صنفين او شخصين تشابه وهذا الاختلاف ليس بحسب الهيولى الاولى والجسمية لاشتراكها ولا بسبب المبدا المفارق الاحدى الذات المنزه عن مشابهة
الكثرة تعالى وتقدس لتساوي نسبته الى جميع الحادثات فتكون بسبب امور مختلفة في الهيولى وتلك الامور المختلفة بعد الصور الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية
التي اجسامها مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي تكون بسببها لا يزيد على اربعة ولوازمها بحسب احوالها في التركيب وفيما
يعرض بعد التركيب والتركيب تختلف باختلاف مقادير البسايط قلة وكثرة وتختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف التركيب لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية
هو اسباب اختلاف المركبات شرح طوالع

الشديدة المقتضية لرقة القوام وتحلله تقتضي السخونة ايضا كالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء
ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين اذا
سخنا في انائين احدهما مستحصف اى مستحكم الجرم كالنحاس والثاني متخلخل اى مشتمل على الفرج
والمسامات الضيقة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار ومشوبها في المايع لوجب ان تسخن
الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم
المقدم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شي بعتد
به فيه الا بعد خروج شي يعتد به منه او التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقم الصياح اذا مليت
ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما بها نارا
وتصيح صيحة عظيمة هايلة تنفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما
واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع بل تنزل وانما سرهنا كه
ماذن هو الاستحالة ثم تختلف الامزجة في الاعداد بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال قالوا
ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية
وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذي هو احدى الذات فاستحقت
لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها وييسرها على الاجتماع مدة
ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق لتقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب
متفاوتة وبذلك تتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال فتتفاوت بحالها
في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور التي تفيض عليها كمالا ونقصانا
ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة
اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النباتات فاستحق صورة
اشرف واشبه بالمبدا الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير

غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان كل نوع
من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه
المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانب اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية
في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة
بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك يكون ذلك المزاج الواقع بين الطرفين
يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي
فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج
نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اى الامزجة
تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل
اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة
فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة
او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر والخارج عن
الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها
الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان تغلب بعض الامور المتقاومة بعضا
اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول
الفعل والانفعال فانه يستدعى مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول
تلك الحركة وصدورها بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء الاسباب خارجية بحيث تكون المايلة
الى العلو كالنار والهواء جهة السفل والمايلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء وتتقاوم
لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يبدو وجود ذلك المعتدل واما الامتناع
فلا لكيف وبقاء الاجتماع بغير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لانه لا بد
من ان لكل جسم مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد البسايط للزوم الترجيح من غير مرجح
ولا مكانا اخر غيرها لانه لا يكون الا قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان تحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله

في مكان بعض بسايطه والصالزوم الخلا قبل حدوث المركب ثم يجوز ان يكون مكانا طبيعيا للمركب الآخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كالمراد مكانا قريبا لبعض البسايط وقد شغله بالتحلل فيلزم الضرورة الخلا والامام يختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب تتساوى ميول بسايطه لا على امتناع وجود مركب تتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل هيهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان تكون كيفياته الاول متساوية وتكون ميول بسايطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم والوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى اي ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربعة فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس معقولة وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما توجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني تكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر

زيادة كل

زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد احوال الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرناه وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فتضرب الثلثة في الستة فترتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان تكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفيتين زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقص بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق بحال المركب ان تكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان تكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان

بحث تناهي الاجسام

كون الحراره ضعف البروده انما كان باقيا مع تلك الزياده كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان تكون الحراره اقل من الضعف فتكون ابرد مما ينبغي او اكثر فتكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ربما كان خارجا عن الاعتدال الحقيقي كذلك والله اعلم الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث فيها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض لها من بعد بعد مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض من بعد غير متناه يجب ان يتصف بالتناهي اي كلما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه ايضا غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدأ ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا وكحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتها الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان تكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون

برهان التطبيق

الاصفهاني

البعد بينهما

قال صاحب الابكار الافكار والمعتمد هنا الطريقة المشهورة لنا هي التي اثبتناها ورتبناها ولم نجدها وما يقاربها لاحد من المتقدمين والافاضل المتاخرين سهلة المدرك عسرة الدرك تشهد بصحتها الفطر السليمة والاذهان المستقيمة وذلك ان يقال لو فرض بعد لا نهاية له من جميع جهاته فلنا ان نفرض بعدا غير متناه من جهته وليكن بعد ا ب ج ولنفرض فيه حدا مفروضا معينا وليكن ذلك الحد ء وهما بعد ب ء وبعد ء ... اذ يتفاوتا حينئذ لو قدرنا انطباق احدهما على الاخر لتقاصر الناقص عن الزائد وعند ذلك مما يليه من الجانبين الى غير النهاية الاخر بتقدير الانطباق فان كان الاول فيلزم ان يكون لم الناقص طرف ونهاية وما له طرف ونهاية فلا يكون غير متناه وقد قيل انه غير متناه وذلك محال وان كان الثاني فلنا ان نفرض حدا اخر بين ء و ج وليكن حد ز فالبعدان الاخذان منه الى الجهتين المختلفتين الى غير النهاية اما ان يتفاوتا او يتساويا فان قيل بالتفاوت فهو ايضا محال لما سبق وان قيل بالتساوي فيلزم ان يكون بعد ب ء انقص من بعد ء ج ضرورة انه مع ما اضيف اليه من بعد ء ز مساو لبعد ز ج وهو خلف اذ كان بعد ب ء مساويا لبعد ب ز وهو الاخر محال اذ الناقص لا يساوي الزائد وهذه المحالات انما لزمت من فرض بعد لا يتناهى فالقول به محال

البعد بينهما ذراعا وان كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيطا جسم مستدير كمحيط ترس بل نفرض محيط دائرة وتقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادئ تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحد من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز كل نقطة نفرض على سطح محيطة باربع قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية وكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك انه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان تكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان تكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فتكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان تكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا اذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار ثلثي قائمة والضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا تقييد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض خطين يخرجان كساقي مثلث بحيث ان يكون البعد بينهما بقدر ذراع ... على هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة ... بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على

البرهان الترسي

لا يثبت بالشكل ... قاعدة المثلث المتساوي الساقين

البرهان السلمي

هاذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم تقيدها بالمساواه ولا اشاره فيه الى القيود التى لابد منها فيهما واعلم ان

البرهانين يحتج مع ما ذكرناه فى شرح كلام المص تبطلانهما انما تدل على امتناع لاتناهى الابعاد من جميع الجهات او

من جهتين ولا تدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ورد ذكر اقول

يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود

خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين النقطتين منهما

فهما النهايتان تنتهيان النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل والحاد

بحث تماثل الاجسام

الحد وانتفا القسمة فيه يدل على الوصل اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة اى متحدة بالحقيقة واما الاختلاف بالعوارض

او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر

المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان تكون لمرجح مختار اذ نسبته

الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما

نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الاجسام ليست الا الجواهر الفردة وانها

متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام تتقدير استوائها فى الاعراض

يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح فى حق من نفى جميع

الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها فاما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ بالظن

وثانيها انها باسرها متساوية فى قبول جميع الاعراض فيكون متساوية فى الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا

ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام

كمعجزة عندها يستكمل ماسة النار كما فى العادة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل فى قبول الاعراض فلا يلزم

استواؤها فى تمام الماهية لان الاشتراك فى اللوازم لا يدل على الاشتراك فى الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له

الا الحاصل فى الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية فى الماهية واجيب بان الحصول فى

الحيز ليست ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوى فى اللوازم لا يدل على التساوى فى

الملزومات وقال المص فى تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل

قوم بلا وقوع القسمة لذلك لعموم الكل عامة فان المختلفات اذا اجتمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم

كانفصال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها او يراد بها المسمع والتعليمي والنظام يقول فتخالفها التى تخالف خواصها

ذلك تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من احد حال المص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة

بحث بقاء الاجسام

مندرجة والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر لحكم الضرورة بمعنى انا نعلم

ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العوارض واما بهما لا بمعنى ان الحس

يشاهدها باقية لورود الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام

لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه

ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر فى بقاء الاعراض

لما كان جاريا فى الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال

وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفى بطريان الضد

ان الاجسام الى المؤثر وقيل انه قال تنتفى عند القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل فى الاعراض وقال المص

ان هذا النقل من النظام غير محقق فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة

الى انه القول بفنائها يعنى توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا تتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا

عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصد به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وتجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم

والمرئية اى الالوان والاضواء والمشمومة اى الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لا انا لا نحس بها وعدم الاحساس

فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يعطى النفى والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ الاشعرى خلافه

وادعوا انه قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا

قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت

بتخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلو حكم الكون

واللون عن الجامع والقياس الثانى بالفرق بين الصورتين وهو امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان

الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل وقلنا يجوز ان

الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل فى امثال هذه المباحث التى يطلب فيها اليقين مستبعد جدا

لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا وتجوز رويتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورى واختلفوا ان الاجسام

هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان
والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاثري الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة الحس
حكم بان ما ليس تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون
الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في
الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الالوان والاضواء بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدل
الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي
لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكبر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل
مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخ
عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لم
يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق
المسبوق فان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث فهذا واعترض عليه بانكم
ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فممنوع وان اردتم انها
تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فمسلم لكنه لا تقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية وتكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك
الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر
غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان تكون ماهيتها
مسبوقة بالغير وذلك لوجهين الاول ان ماهية الحركة مركبة من امر منقض ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة
اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة
المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل

لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة وهي
محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية
الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد
من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان
مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا توجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن
جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا
وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها لوجود شيء من تلك الموجودات وليس معنى الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا
وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت
معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك
بعين ما سيذكر في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون واقول الاولى ان يعرض عن حدوث كل جزئي
من جزئيات الحركة كافي للمستدل هاهنا ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه يستقيم الدليل على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه اثبت حدوث الماهية لم يغن عن
تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية
كانت الماهية ايضا حادثة ومانيتها طريق التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها هاهنا ان نقول لو كانت حركة
ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض انه من جزء قبلها
بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسرد الكلام الى اخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما
يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا والثانية طريق التضايف وتقريرها ان الحركة بحيث يكون بعضها سابقا على بعض
وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة
معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس
موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف
بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد

بواحد وانه مح لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل
واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان
كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في
ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى
بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير
شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو
عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب امتنع عدم مشروطاته وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب
واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها
واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام
اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يلاقي بيساره ما يلاقي بيمينه وبالعكس
وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة على ما ذكرنا ويلزم منه صحة الحركة على
المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شأنه
ان يكون متحركا فاذا كان ازليا لم لا يجوز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث
اليومية واجيب عنه بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تام لان الحركة
والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد ينقض بتغيير الدليل فيقال
لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية
واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول والا
يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والاول الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما بيّنا به حدوث السكون واما بطلان
القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف وبانهما انما ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليهما

لنا لا م ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب
حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء
واما بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا
للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم قلنا
العدميات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل تترتب
العدمات الممكنة مترتبا ذاهبا الى ما لا نهاية له وليس ذلك بمستحيل واما جزئيات الحركة والسكون
فلان وجود ما لا يتناهى مح للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك البحث ان وجود
ما لا يتناهى مطلقا ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا وجزئيات الحركة كذلك اذ لا يكون غير متناهية
وجزئيات السكون لانها اذا لم تجتمع في الوجود ولو صدق كل حادث بالاضافتين المتقابلتين وبمجرد زيادة
المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل اخر تقريره
ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتبار
ان مختلفتان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الان متميزين احدهما من حيث
كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق
اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد
والحادث الان مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا زاد عدد المسبوقية بواحد فاذن
اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه
اعني بواحد متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل لا يحوج الى التطبيق في الحقيقة
فلا مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل
من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احداهما
بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان ذلك

تناهي

دليل التضايف

الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان

منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض

الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم تثبت عنده فالاعراض القايمة بها ايضا غير ثابتة عنده فتنحصر الاعراض

عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض ايضا ولما

بين حدوث الاجسام واعراضها اراد الى ان يشير الى اجوبة دلايل القايلين بقدمها فقرر الدليل الاول فقال

منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه

لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى

جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث

الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه

في حدوثها حاصل في الازل واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث

دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل انه لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات

يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم واو جوده الامر اول وجود العالم ولا عبرة بين

الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاجزاء الوهمية الامور الوضعية الصرفة وانها

غير معقولة اصلا وفيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات

بان يقال لم اختص الحدوث بعدمها بان يقال لم يرجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت وايضا

التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده واختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه

الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق

الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر حادث مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو

المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق قديما

الذي كفى في وجوده هذا التعلق القديم اذ لو اختص حدوثه بوقت دون وقت لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح

الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين

فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول حينئذ يتوقف وجوده على

تقرير الدليل على ما ذكره العلامة ط ان المؤثر التام في العالم اما ان يكون ازليا او حادثا فان كان ازليا لزم قدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر لانه لو تأخر الاثر عنه وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد امر اولا والاول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هف والثاني يستلزم ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثا نقلنا الكلام الى علة حدوثه ويلزم التسلسل او الانتهاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر عنه وهذا الحال انما نشأ من فرض حدوث العالم ٥٥

ادلة قدم الاجسام

ذهب ارسطاليس ومن نصر مذهبه من اليونانيين وفلاسفة الاسلاميين كابي نصر الفارابي وابي عبد الله الحسين بن سينا الى ان الواجب عقل مجرد عن المادة وعلايقها وبتوسطه وجدت الاجرام العلوية ونفوسها والعقول التي هي مباديها مشتركة في الجسم والعقل الفعال العاشر الذي هو في فلك القمر الصادر عن العقل العناصر التي تحته وذلك من الكائنات المجردة النفوس الانسانية والصور الجوهرية للاجسام كالنفوس ونحو ذلك من الحركات والامور العرضية العنصرية المستندة الى الاتصالات الكوكبية المتوقفة على الحركات الفلكية النفسية للاجرام الفلكية فانه وان كان كل واحد منها حادثا لكنها ليست لها اول ينتهي اليه وقبله كاين الى ما لا يتناهى ولا علة ...

حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه

لامر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى واما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع من كونه

خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تأثير الا ان الدليل يشهد بان كل

حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تأثير يخصصه بوقت حدوثه قبل لو صح دليلكم هذا للزم ان لا يكون الحادث

اليومي قد يا ثم بان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات

الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جايز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول

اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا

الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتوسط الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي فان قيل

تلك الشروط المتعاقبة انما يتصور في عالم المادة بتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول ايجاد المؤثر

بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني

ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة

انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي

الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني انه لو وجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه

الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على

تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية مستكملا بها وكان بدون

الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم لا يكون

قيل ينحو عليه انه يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة واما اذا صدر عنه

بتوسط حوادث متتابعة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي

يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه

بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ان يرجح

الفاعل المختار احد مقدوريه بلا امر مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض

مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدح العطشان ورغيفي الجايع وطريقي الهارب

قالت الحكماء الحركة هي الواسطة في صدور الحادث عن القديم وارادوا بذلك ان تنصرم الحركة لازم للقديم باقتضائه اياها وهي من غير قار الذات فلا محالة لها اجزاء مترتبة يحصل بعضها بعد انقضاء بعض في زمان يخصه وصدور الحادث عن القديم بواسطة ذلك البعض لا ما فيه من المتأخر ونحوه وبلغهم الشارح من ان افراد الحركة المتناهية حادثة من صدور كل واحد منها علة لحدوث واحد واحد اذ لا يمكن الحادث عن القديم بواسطة امور حادثة غير متناهية سواء كانت تلك الامور حركات او تصورات او غيرها بناء على ان ليس شيء منها حاصلا بالفعل حتى يحصل منه علية لمن ليس يحصل الفعل في هذه السلسلة نعم لو استلزم العقل حصول بعض تلك الحوادث الى بعض اخر وكذلك الاخر وهكذا لم يقدر على استيفا احاد السلسلة لعدم تناهيها فلم يظهر عليه استحالته اما اذا لاحظ احادها اجمالا وتذكر ان واحدا منها لا يحصل بالفعل ما دام الواحد الاخر حاصلا بالفعل فلا يكاد يشك في انه لا يحصل شيء من احاد السلسلة بالفعل فان يكن الواحد الاول لم يحصل ... الا في علم الغيب القار الذات هي الحركة القطعية وهو امر وهمي قلت الحركة ... للاعيان فكيف تقتضيه القديم قلت مقتضى القديم ... وجودها في الحركة التوسطية وهي وانكانت بسيطة ... هي الحركة التوسطية بعضها بعد انقضاء بعض تكرر بتقسيمها الى امور تحصل الحركة التوسطية المتعلقة بالجزء مع النسبة الى اجزاء المسافة فان الحركة انقضاء الحركة المتعلقة بالجزء الثاني من المسافة لا تحصل الا بعد الاول منه وبهذا القدر كاف فتامل

الفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح

من السبوع مع المساواة في جميع الجهات التي لا تصور الترجيح بها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح فقالوا
ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه انسد باب
اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل الموثر
اذا كان مختارا اخص بمرجح بارادته اي بمقدوريه شيئا واعترض عليهم بان المختار ان رجح احد مقدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اختص الارادة باحدهما
دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم
شي فقد رجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكنه يتعدد تعلقها بحسب
لزم الكلام في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث
والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض المرجح لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات وعائدا الى مصالح
العباد والاحسان اليهم واما الحكما فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي
ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به فيكون ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى
عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ثابت له تعالى اتفاقا بعم الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا
افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم
الصورة لما ثبت من امتناع خلوها عن الصورة ولم يتم دليله بعم الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل
وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض
معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقدارها قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب
انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية
لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد سبق
تحقيقه في مبحث السبق [illegible] **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سموها قسمان
عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب
ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح فقساده ظ لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب

ان العالم عند المتكلمين عبارة عن الاجسام واما الحكما فالعالم الجواهر الفردة واعراضها ولم يثبتوا العقول والنفوس الهيولى والصورة شرح طوالع

اذا امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا
بد فيه من مبدا ميل طبيعي ومع وجود مبدا الميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه
عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية
بذاتها الشي ولما يعوقها عنه ايضا والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة
من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية
وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا او ما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد
مبدا الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان
تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا عن الحركة فلا تكون حركته قسرية مستندة الى
امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة
يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شي وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا
لشي وتاركه كالوان كاباني وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فتكون
نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب
بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة
للمحرك وارادة تستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان
يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المحال محال وهو اما محسوس واما معقول لا سبيل الى
الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما
على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايم الى حال غير ملايم وبالعكس
والاجرام السماوية لا تخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف
ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حال الى الاخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملايما
وبعضها غير ملايم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل
صفته او نيل شبه احدهما والاولان محالان لم تتعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع

الحركة لان الذات او الصفة اما ان يتمارى في الحملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع لكن الحركة محال الا انها حافظ للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الحملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان الطلب لنيل تشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه وتحصل آخر ويجب ان تحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب بحصول مشابهات غير متناهية بتحرك الفلك فيستخرج بحركته تحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك فيستخرج بحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وتحصل له في كل وضع شبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يترك وضع وتحصل آخر ويزول شبه وتحصل آخر ويتحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المحال اي لا نسلم ان طلب المحال محال وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا مبني كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يلحق الجرم الفلكي صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا تفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال

ادلة وجود العقل

والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه اربعة مزيفة الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجوهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه هو اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر عنه اثنان والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرة فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما متوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولها اما ابتداء او بوسايط لامتناع استناد الى الباري تعالى والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون سابقة عليها لمشروط باللاحق في تاثيرها اي السابق المشروط في تاثيرها في وجوده فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لا بالعرض بل موضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان تكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير مع ان صلاحية التاثير عنه والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كلها والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله والا لما وهو يكون معطوفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات يجب ان تستند اليها اما ابتداء او بوسايط ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها ولو تخلص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لافتقار الهيولى الى الجسم والتاثير والاستقلال بين الصورة والنفس في الوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار تتعدد اراداته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا يجوز ان تكون شروط التاثير فتتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات

فلانم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلانم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله

فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان تكون

هي المعلول الاول ولو سلم فلانم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان تكون هي المعلول الاول

وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة

فيلزم ان يكون الهيولى على كل التقدير علة في تحققها ويمتنع ان يكون الشي الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الا

مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان تكون المادة قابلة بذاتها وفاعلة

له بواسطة امر اخر ولو سلم فلانم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات

الواجب ويمتنع كون الصفة عين الذات ولم سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين

بسيطين كالجسم من الهيولى والصورة وحينئذ جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور

فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اي الصورة الجسمية وتبعها

في ذلك محلها وما يحل محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به النفس فان

بل يكون عقلا وهو المطلوب ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لانم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس فان

استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل

ولو سلم فلانم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة يجوز ان يكون اول ما يصدر عنه نفسا او صورة

بعدي بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بذاتها وبعض خوارق العادات

كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على راي جوابه فان قيل ويكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل

سوى هذا قلت العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا

فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة

للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تعرض اولى بما هو عليه من الوضع من

بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شي من الاوضاع واجبا لشي من طبايع

الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما سيعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يمكن

عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون لها مبدا فيها

الاستغناء عنه قلت تكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على

هذا الاحتمال حصر العايق الخارجي بعد هذا في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل ان

عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها

اذ يجوز زواله بحركة غيرها بما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر

الى طبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها

وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها اعني سكونها وعدم

وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم تجز الحركة لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا

فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك

من العناصر والمركبات بحالها لا تتغير اصلا فلاشك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبعه

الفوقية ولا ياباه عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا ياباه عن الفوقية

والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طباعهما يجوز ان يصير الفوقاني

تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل من

حاله الى حركة ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق

الخارجي ومن امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولا سلم فلا

نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية لابد فيه من مبدا ميل طباعي ولو سلم فلا نسلم ان العايق عن الحركة المستديرة

لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لما في القوة مخالف

لما في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدا الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف

الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرط كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم نيل

ذات المطلوب او صفته حصول الياس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او

يكون المطلوب او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما في التشبه ولو سلم فلا نسلم ان

ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم تختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون

ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار

ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقوله لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه لامر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجودها هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلا في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلا في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلا في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة مقارنة معنييهما وتغايرهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا وغير واجب فيها فعدم الخلا يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلا لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورتها لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولي فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين ومثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة

القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر ومثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصور النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا لزوم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلا بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلا ليس بممتنع بالذات وانما اثبتنا دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلا بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلا لذاته مناف كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه لما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود تلك العلة فرضها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلا حتى يلزم امكان الارتفاع امكان الخلا ليلزم

ان لايكون عدم الخلا واجبا بل ممكنا او لا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك
خلا بمعنى ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو وليس فى داخله محوي كان المكان
الذى هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض فى داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل
البرهان على امتناعه واما الخلا بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشي فلين ممتنع كما سلف فظهر ان
امكان الخلا ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلا بالذات منافيا لوجوب
المحوي بغير الحاوي لجواز ان يكون المحوي معلولا لعله اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا تتخالفان
فى الوجوب بالذات ممنوع قولكم فى بيانه واذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر
امكن الانفكاك بينهما قلنا ان امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الانفكاك
لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله
الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز الانفكاك عن الواجب وانما كان يقتضيه
ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب ومعلوله ليس كذلك ضروره ان وجوب المعلول مرتب على
وجوب العله وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان الارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان
ارتفاع اللازم فى نفسه فانه هذا الامكان لا يستلزم لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم فى نفسه
مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى
فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نسلم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلا
وسند المنع ما صورناه فى التقدير المذكور اعنى فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد
المتلازمين اعنى عدم الخلا متحقق هنا مع انتفا اللازم الاخر اعنى وجود المحوي هذا وقد
يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع التلازم بين عدم الخلا فى داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين
وجود المحوي فى داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي
المعين وان استلزم عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم
بينهما ولين سلمنا التلازم بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا فى مرتبه الوجوب فانا قد
بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب

الواجب بالغير لا يكون واجبا فى مرتبه وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود
احدهما فى زمان وجب وجود الاخر فى ذلك الزمان البته وان كان متاخرا عنه فى الرتبه
واما انه ان وجب احدهما فى مرتبة وجب الاخر فى تلك المرتبه فذلك غير واجب قيل هذه
المقدمه مستدركه فى البرهان اذ يكفى ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذى يملا مقعر الحاوي فاذا
لم يجب وجود المحوي لم يجب ملا مقعر الحاوي واذا لم يجب ملا مقعره لم يجب عدم الخلا بالضروره
ولقايل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب فى ذلك
الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب فى تلك المرتبه وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا
يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلا لما عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما
فى مرتبه الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متاخره عن الصوره قولكم هى شريكه لعلة الهيولى
قلنا لو سلم فبنوعها لا بشخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجودها فى مرتبته سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانه بحيث يزيد على الحاوي بسبب المسامات
فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا على ان استبعادات الوهم لا عبره بها فى المقامات
البرهانيه دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للماده لان تاثير
المقارن لا يكون الا بمشاركة الوضع بالنسبه اليه على ما سبق من انه يشترط صدق التاثير على المقارن
الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبه الى موجدها فموجد
الجسم لا يكون الا امرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثانى
وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان تكون علة لجزئيه معا بل يجب ان تكون علة للجزء الاخير واجتماعه
مع الاخر كما صرح به الشيخ فى الاشارات فيجوز ان تكون ماده الجسم موجوده مع صوره جسميه
وتكون لها وضع بالنسبه الى الموجد المقارن فيوجد هو فى تلك الماده صوره جسميه اخرى تكون
جزء الجسم الذى هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشي ماده موجوده كان وضع مادته بالقياس
الى المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشي فى تلك الماده والامر ان لا يوثر ذو وضع فى شي وضع اصلا

ادلاوضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى
انها لا تشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد
من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا
بالتاثير والجواب عن الدليل ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال
النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم
هذا القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا كان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشي على نفسه لما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان
نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني و الثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان توجد الامع الاخرى فيجب
ان توجد الاخرى حتى تكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم ان
ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق
في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي
هي مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة الارادية
ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع وقوله اول يخرج الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع
في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل
الانواع في ذواتها وقوله لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقوله طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقوله الي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا تصدر عنها
افعالها بواسطة الالات وقوله ذي حيوة بالقوة اراد به ما امكن ان يصدر عنه ما يصدر عن

عن الاحيا ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لاما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون
ما تكون حيوته بالقوة اذ يخرج حينئذ عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية
على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما
اليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة تكون دائما بالفعل
لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق
اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها
ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه
ان اريد ما يصدر عن الاحيا ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية
والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحيا سوا توقف
على الحيوة ام لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل
فيه صور البسايط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحيا واجيب عنه بان المراد
البعض وصور المعدنيات والبسايط خارجة عن التعريف بقيد الالي فانها تفعل افعالها بدون الة
متوسطة بينها وبين اثارها فان قيل فعلى هذا ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية
يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الي صحيح شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا
يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدا به فعل ما دخل صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد
والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصحيح
على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في
الشفا ان النفس اسم لمبدا اصدار افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء انه معنى
شامل لها صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة
بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من
النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط

اي لا الحس ولا التحرك بالاراده والنفس الحيوانيه كمال اول لجسم طبيعي تحس وتتحرك بالاراده فقط اي لا يعقل
الكليات والنفس الانسانيه كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكيه كمال اول
لجسم طبيعي ذي ادراك وحركه دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها
من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الي الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق
عليها من جهة تلك الاضافه فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البنا في تعريف البانی من حيث انه
بانٍ وان لم يوخذ في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة
النفس الانسانيه اذ هي مرقاة الي ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلي ولذلك
اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان
احوال النفس الانسانيه من انها مغايره للمزاج والبدن واجزايه وانها جوهر مجرد متحد بالماهيه في
الافراد الانسانيه حادث ولا يفني بفنا البدن ولا ينتقل في الابدان ولها تعقل بالذات واحساس بالالات
ويشارك النبات في قوى التغذيه والتنميه والتوليد وساير الحيوان في الادراك الظاهر والباطن
واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي
بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقه شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد
متنازعه الي الانفكاك انما تجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف
الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايره للمزاج لزم الدور والي هذا اشار بقوله وهي
مغايره لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدايها
بحسب امزجتها المختلفه فيلزم ان تكون الامزجه شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي
الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور ويجاب بان نفس الابوين تجمع اجزا غذايه
ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط ماده المني وتجعلها مستعده لقبول قوه تعد الماده
لصيرورتها انسانا وتصير الماده بتلك القوه منيا وتكون تلك القوه صوره حافظة المزاج للمني
كالصور المعدنيه ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالا بحسب استعدادات يكتسبها هناك الي ان
يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ الماده الافعال النباتيه فتجذب غذاء وتضيفه الي تلك

تلك الماده فينمو ويتكامل البدن الي ان يستعد لقبول نفس حيوانيه يصدر عنها مع ما تقدم الافعال من الحس والحركه
الحيوانيه ثم يتكامل الي ان يستعد لقبول نفس ناطقه يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق
وتدبير البدن الي ان يحل الاجل وقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا
يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصوره الكماليه الحافظه للتركيب وان المزاج الحاصل
له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصوره ويتوقف عليه الصوره
الفاعله للافعال النباتيه وان المزاج الحاصل له بالتغذيه والتنميه يتوقف على هذه الصوره
التي هي نفس نباتيه للمولود ويتوقف عليه الصوره الفاعله لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل
له بتكامل التغذيه يتوقف على هذه الصوره التي هي نفس حيوانيه للمولود ويتوقف عليه تعلق
النفس الناطقه التي هي مدبره للمولود بايراد الغذا وحفظ المزاج الي حلول الاجل فيكون كل مزاج
موقوفا على نفس ليست هي موقوفه على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم الدور
ولقايل ان يقول ان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من
الامزجه ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الي ان يصير مبدا الاثار تنسبونها انتم الي
النفس وتثبتونها امرا اخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج اخر
سابق عليه هو يجبر الاضداد المتنازعه الي الانفكاك على الاجتماع والتاليف الي حصول هذا
المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان
ذلك الضا جايز غايته الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقه عليها تعد الماده
لفيضان اللاحقه عليها والمحذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء
فان كثيرا ما تريد النفس الحركه الي جهه والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض
او يقتضي الحركه الي جهه اخرى كالصاعد الي موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين
واليه اشار بقوله وللممانعه في الاقتضا واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركه او جهتها هو اجزاء
البدن فانها لثقلها تميل الي السفل فتمانع النفس في الحركه على وجه الارض وفي الصعود الي موضع
عال واما المزاج فانه من جنس الحراره والبروده فلا ممانعه له في شي منهما الثالث ان النفس تبقى عند

بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب
ولا شك ان الباقي غير الزايل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل
بوجه اخر وهو انه لو كان مبدا الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان كيفية ملموسة
فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة
له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه
وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي الخلو عن
تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة
وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة
بالسكر لا يغيب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النايم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكر
ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة
والقوى والحواس نظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق او اخلق صحيح العقل والمزاج على هيئة
لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس من اعضائه معلقا في هواء طلق الحركة ولا برد فانه
في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك
الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا
لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية
الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى
الحالة فيها وفيه نظر لانه لو كان كذلك اي لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا نقول
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه تمتاز به عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين
مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك
فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد
ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يجعل مسئلة وتذكر
وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه

النفس مغايرة للبدن

النفس مغايرة الصورة الجسمية

٤٨

يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكرنا اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع
بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن
واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية حالها من اول
العمر الى اخره كالحكم بالبداهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه ان التبدل انما هو
في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دايما في
التبدل بالتحلل والاغتذاء بالنشو والنماء مع انا نعلم بداهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل
السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات تجري العوارض عن تشخصها
وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل
لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى اخره
الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست مجردة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها
ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن
البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب
الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها
يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصور العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس
الناطقة التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول ان الصور العقلية قد تكون مشتركة بين
كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن
مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف
معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الامر الثاني
ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية

النفس مجردة

الحال فيها غير مجرده لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صوره المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صوره فيها بل في مجرد اخر تلاحظها النفس من هناك كما ندرك ما ننقش
من الجزئيات في الالات بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان ترتسم صوره شي اصلا سلمناه لكن
جاز ان لا يكون تلك الصوره مساويه للمعلوم في تمام الماهيه بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا
يكون هذه الصوره مجردة بل المجرد ما له هذه الصوره وليس يلزم من اتصاف هذه الصوره بالعوارض
الماديه ان لا يكون ذو الصوره مجردا عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي
اتصاف ما حل فيها بها فان اتصاف المحل بصفه لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم متصف
بالبياض مع ان الحركه الحاله فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصوره الحاله في النفس بهذه العوارض
من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السواد لان الاولان يندفعان باثبات الوجود
الذهني على الوجه الذي تحقق واقوال انت خبير ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصوره
في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس
الناطقة غير منقسمة ولا شي من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم
فمحلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضروره
انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل الوحده والنقطه وغيرهما من البسايط
وايضا انها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيط فذاك وان كانت مركبة الي البسائط لان كل كثره وان
كانت غير متناهيه لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزايه قيل لعل ذلك
الواحد بالفعل منقسم بالقوه واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوه الي اجزاء متخالفه بالماهيه الا لكانت
الاجزاء حاصلة بالفعل بل الي اجزاء متشابهة لاجزايها في تمام الماهيه ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء
حاصل في العقل كحصول الكل لان حصول الماهيه يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشي
الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفايه عن الاجزا الاخر في المعقوليه فتكون الصوره
العقليه معروضه للزياده والنقصان فلا تكون مجرده عن العوارض الماديه ورد بانه لو ثبت

٤٩

ثبت هو ان الصوره العقليه معروضه للزياده والنقصان يجب ان تكون مجرده عن
مواد جزئياتها المحسوسه وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع
العوارض الماديه فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما حل فيه وكل منهما منقسم ويرد
عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواه الصوره في المعلوم في تمام
الماهيه اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي
وليس من لوازم الماهيه حتي يلزم من التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان
النقطه ماديه غير منقسمه اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقه منقسمه
ولا شي من المجردات بمنقسم اما انها منقسمه فلانها تعقل الماهيات المركبه وهي منقسمه وا
انقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الي الاجزاء المقداريه ولا نسلم ان الماهيات المركبه التي تعقلها النفس منقسمه الي اجزاء مقداريه
وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقه تقوى على معقولات غير متناهيه
وقد سبق ان افعال الماديات متناهيه واجيب بان التعقل عباره عن قبول النفس للصور
العقليه فهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهيه جايزه على الجسمانيات كما في النفوس
الفلكيه المنطبعه وهيولي الاجسام العنصريه اقول ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهيه ان اردتم به انها لا تنتهي الي معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانيه
ايضا كذلك فان القوى الجسمانيه مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الي حد الا وهي تقوى على تصور
شكل اخر بعده وان عنيتم انها تستحضر معقولات لا نهايه لها دفعه واحده فهو ممنوع الا ان
تريدوا انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهيه في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا
والقوى الجسمانيه لا تقدر على ذلك ولما ذكر لا انها تقدر على تعقل ذلك الكلي فيرجع الي الوجه الاول بعينه
وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصره والسامعه
والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط الاله ولا يمكن توسط الاله بين الشي وذاته والته وادراكاته

واجيب عن ذلك بانه لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط اله وكذا

ما هو اله لها في ساير الادراكات ولحصول عارضها بالنسبه الي ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس

غير حاله في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه حصل العارض للنفس الناطقه بالنسبه

الي ما يعقل محلا منقطعا اي لانه تحصل العلم للنفس الناطقه بالنسبه الى ما يعرض محلا لها منقطعا

اي في وقت دون وقت لا دايما والحاصل ان النفس الناطقه تعقلها البدن دايما وكذا الكل عضو من

اعضايه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حاله في البدن او في عضو من اعضايه لكانت

دايم التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها

او لا بل يتوقف على حصول صوره اخرى مماثله لمحلها كما في ادراك الامور الخارجيه فان كان الاول لزم

الاول وهو بلوغ وجوب وجود الحال للعلو لا عند تمام العلم وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول

صوره اخرى مماثله يستلزم اجتماع المثلين في ماده واحده وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه

يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صوره

اخرى مماثله له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرايط وايضا فان التعقل

ان كان الجسم الذي هو محل الناطقه كان اللازم ان تحل في ذلك الجسم صوره عقليه مماثله له لان

تحل في ماده واحده صورتان مماثلتان وكذا ان كان التعقل ماده الجسم الذي هو محلها

لزم ان تحل في تلك الماده صوره مساويه لها في تمام الماهيه فان قيل المتعقل هو الصوره الجسميه

او النوعيه الحاله في ماده الجسم الذي هو محل الناطقه فان الناطقه حاله في تلك الماده فاذا

ارتسم في الناطقه صوره عقليه مماثله لتلك الصوره الجسميه او النوعيه كانت ايضا حاله في تلك

الماده قطعا فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان مماثلتان احدهما عينيه والاخرى

عقليه قلنا لا يلزم من حلول شي في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت

فيجوز ان ينعت شي شيا اخر ولا ينعت محله كالسرعه الحاله في الحركه فانها ليست حاله في محل الحركه

لان الحركه توصف بالسرعه ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه

ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حاله في الماده بلا واسطه

والاخرى حاله فيها بواسطه وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه

اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجوده بوجود خارجي والاخرى موجوده بوجود عقلي وما

يقال من ان حلول احد المثلين في الاخر محال لحلولهما في محل واحد اذا تمايزهما هنا ليس بالحسب الماهيه

ولوازمها والاحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما ممنوع فان نسبه العارض الى المحل مقارنه

الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنه احد الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبني هذا الوجه

ايضا على ان العلم بارتسام الصوره وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقه

اما عالم بصفاتها دايما او غير عالم بشي منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس

معلوم لنا ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين

قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسه الى شي اخر مغاير لها لكونها مدركه لذاتها وقسم يلزمها بالقياس

الى شي اخر مغاير لها لكونها مجرده عن الماده وغير موجوده في الموضوع والنفس مدركه للقسم الاول

دايما لما كانت مدركه لذاتها دايما وليست مدركه للقسم الثاني الا عند المقايسه لفقدان الشرط عند

عدم المقايسه فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركه لادراكها لذاتها

وهكذا فيلزم علوم غير متناهيه قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها

بالمقايسه الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بل ههنا شي هو ان ادراكها لذاتها

وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسه اليه ايضا تكون

مدركه دايما لتحقق الحضور والعرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا

زايدا عليه اذ لو كان العلم بالصوره العقليه بصوره اخرى مساويه اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين

في النفس فلا يلزم علوم غير متناهيه ليس بشي لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صوره اخرى منتزعه

منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضروره انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات القايمه

بالنفس كالقدره والسخاوه والعلم والشجاعه ط لاستلزام استغنا العارض استغنا المعروض يعني ان

عارض النفس الناطقه اي الصوره العقليه لكونه مستغنيه عن الماده واستغنا العارض يستلزم استغنا

المعروض لان احتياج المعروض الى شي يستدعي احتياج عارضه اليه والاظهر ان هذا هو الوجه الاول بعينه لان

ولاشفا التبعيه يعني ان النفس الناطقه غير منطبعه في جسم لان القوه المنطبعه في الجسم تابعه له في الضعف
والكلال لانها انما تعقل بواسطه الجسم فيكون الجسم آله لها ولا يعرض للاله كلال الا ويعرض للقوه كلال
لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما نرى في قوتي الحس والحركه الحالتين في البدن فانهما تضعفان
بضعف البدن والنفس الناطقه غير تابعه للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط
يقوى تعقله ويزداد وان كانت الاله البدنيه في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخه
قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوه التعقل باختلال الاله فتكون حاله في الجسم قلنا اختلال
التعقل باختلال الاله لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم عامل بالاله اذ جاز ان يمنعه في اخر العمر عن تعقله
الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند
كلال البدن فانه يدل على تعقله بنفسه لا باله بدنيه ويرد عليه انه يجوز ان تضعف القوه العاقله بضعف
البدن وكان ما نرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيره عنده وبسبب التمرن والاعتياد
فان جوده الفاعليه كما تكون بحسب القوه فقد تكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على
فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقويا وفي اخر سن الشيخوخه يستولي
الضعف على البدن وكذلك على القوه العاقله بحيث لا يبقى التمرن والاعتياد اثر يعتد به فتعرض الخرافه وايضا
يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهوله اوفق للقوه العاقله من ساير الامزجه وبذلك تقوى
القوه العاقله ولحصول الضد دليل اخر على ان النفس ليست قوه جسمانيه تقريره ان القوى المنطبعه
في الاجسام تكل وتضعف عند تواردالافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القويه الشاقه ويشهد
بذلك التجربه والقياس اما التجربه فظاهره بل تتوارد عليها وهي القوه جدا تعجز معه عن فعلها فان
الباصره بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعه بعد سماع الرعد
الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامه بعد شم الرايحه القويه لا تحس بالرايحه الضعيفه وهكذا
حال الذايقه واللامسه فكان قوه الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل
تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما تنزل الحواس عن المحسوسات عند
الاحساس والانفعال انما يكون عند قاهر طبيعي للمنفعل وهو يمنعه عن المقاومه فيوهنه والفعل وان

وان كان مقتضى طبيعه القوه لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى
عنها فتكون تلك الطبايع مقسوره عليها مقاومه لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع
يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقه ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند
توارد تواردالافكار المؤديه الى العلوم بل تقوى بالكلال ازديادا لا ابتداءا قلنا قد لا تكل النفس
ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقله اذا كان تعقلها معاونه من القوه الفكريه فقد تضعف عن التعقل
لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربه فلما قال الامام جاز
ان تكون العاقله مخالفه بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنيه فلا يبعد اختصاص بعضها
بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانيه لا تصدر عنها الا عند
انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكما كارسطو واتباعه
ان النفوس البشريه متحده بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجه والادوات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفه بالماهيه بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفه تحت كل نوع افراد
متحده بالماهيه قيل يشبه ان يكون قوله عليه الصلوه والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضه
وقوله عليه الصلوه والسلام الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف
اشاره الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما ان يكون كل فرد مخالفا
بالماهيه لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقه فالظاهر انه لم يقل احد واحتج المص على
اختياره بان النفوس البشريه داخله تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور
المختلفه بالماهيه يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي
وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في حدها حد الحقيقه الجنسيه المشتركه بينها فان
الحد كما يكون للحقيقه النوعيه كذلك يكون للحقيقه الجنسيه ايضا وان ادعي ان هذا مقول في جواب
السوال بما هو عن الافراد واي طايفه تفرض فهو ممنوع بل ربما احتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري
بل لجواز ان يكون ما يعقل من النفس فيجعل حدا لها عرضا عاما للانواع متخالفه الحقيقه واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشاره الى الجواب احتجاجهم على اختلافها بالماهيه تقرير الحجه انها مختلفه بالعوارض

مثل الذكا والبلاده والبخل والسخاوه والجبن والشجاعه وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج
فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلاده وقد يكون بارد المزاج وفي غايه الذكا
وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد
قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفساني وبلادته وذكائه فلو
كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله
فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال
ودام عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقا المزاج بحاله فلو كانت
هذه الامور مستنده الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا نجد شخصين متقاربين في المزاج غايه
التقارب مع انهما يتباينان غايه التباين في الرحمه والقسوه والكرم والبخل والعفه والفجور فعلم
انها ليست مستنده الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجيه كالتعلم من المعلم
ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان بهذه اجتماع الاسباب
الخارجيه كلها للعفه مثلا مع كونه ميالا لا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غايه الخسه والرذاله
والولد في غايه الشرف والكرامه وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه العوارض ليس مستندا الى اختلاف الالات
البدنيه واحوالها ولا الى الاسباب الخارجيه فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفه
الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعمه الاحكاميون من الاوضاع
الفلكيه او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنيه والخارجيه على وجوه مختلفه
ولخاصيه في كل ما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندره تبعه التوافق في تلك العوارض
ولو كانت العوارض المختلفه مستنده الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحده

وهي حادثه وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازليه لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت
او ثبوت ما امتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثه وهو موافق لما ذهب اليه المليون
وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمه واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث
النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما

على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازليه لزم احد الامور الثلثه وهي
اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان الملازمه ان النفس لو كانت
قديمه فاما ان تكون في الازل واحده او متعدده لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق
بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس
من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع
الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس الاولى الواحده
وتحدث نفوس اخر كثيره فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني
وذلك باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا
لا يمكن ذلك الا بطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او
بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالماده وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق
وماده النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصريه حادثه وفاقا ولو سلم
فالكلام في النفوس المتعلقه بالابدان الحادثه وايها لكه وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور
الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه وهو الامر الثالث
ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحده بالنوع لما تقرر ان
ما ليس له ماده يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد بالماهيه والتكثر بالافراد
انما يكون فيما له ماده ويتم الكلام بما حررنا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر
تزييفها فيجل ابطالها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم
الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد
احدهما على الاخر لانه لا يتعلق بشخص ببدن واحد الا نفس واحده وذلك معلوم بالضروره
وكذلك لا تتعلق نفس واحده الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضروره ايضا واما
على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان
متعلقه وحادثه لان حدوث النفس عن العله القديمه يتوقف على حصول الاستعداد في القابل

اعنى البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدا موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شروط حدوثها في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كما اذ ذاك الاستعداد فلا تحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان تتذكر شيئا من لوازم احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على الابدان الحادثة قط والثاني باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فتجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات يشغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد

الملخص

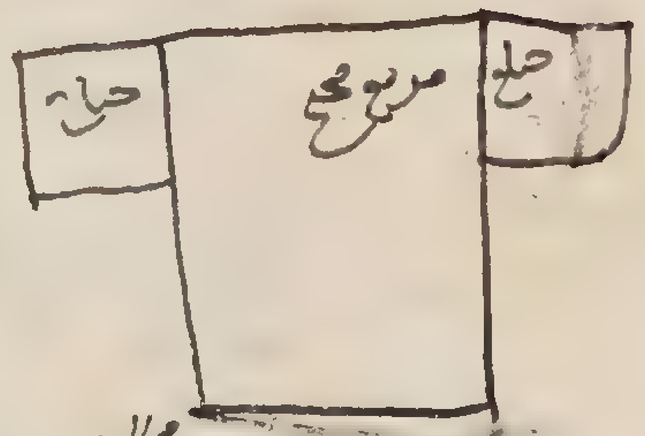
بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن اخر انساني ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى الجماد على ما جوزه اخرون وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي كما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناؤها اذ لو فنيت لكان لها محل تقوم به امكان فنائها والابدان يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعد الحصول ما يباينه او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيئه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا افسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي تقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا اوضحناه قد تبين فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الدائمة فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها

ما في تلخيص المحصل قوله في الاعراض الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لانه حد الامكان وهو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودي والامكان للجسم يمكن ان يصير جنينا كما امكن ان تصير النطفة في الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير مهيتها لانه امر يعقل عند نسبة مهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان السابق على حدوث الجنين يعني انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه يصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد تفيض من المبدا الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كان في النطفة لفيضان مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن لا يكون مستعدا لاثر المدبر ينقطع عنه تصرف النفس

الامكان ينقسم الى الذاتي وهو سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم او عن احدهما فقط ويسمى بالامكان الذاتي والى الاستعدادي وهو عبارة عن التهيؤ الكامل بحصول بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع ويسمى بالامكان الاستعدادي وبالامكان الوقوعي ايضا وهو قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد منه فان استعداد النطفة للانسان اضعف من استعداد العلقة لها وينعدم بعد الوجود ويوجد بعد العدم وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن لما مر من انه ينعدم ولانه امر محقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان مذكور في بحث الامكان منه

على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث
انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها
به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث
انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها لهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها
متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لامتناع قيامها
بالبدن لا انها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشي لا يكون مستعدا لما هو
مباين له ومن هذه الجهة انما جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا
لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له
لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع
تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا
بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد لها من استعداد اخر وقد تبين امتناع
قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز
ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث
ان كل حادث مادي ولا تنصيص مبدا صوره لاخرى الا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم
الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فتكون الم[illegible] فيها في البدن
واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت بالبدن وفاضت منها
صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فتزيد
عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات
يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل ترتسم صورها في ذات النفس
وتدرك الجزئيات بالالات اي بان ترتسم صورها في الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان
هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض
الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان

يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شي واحد والمدرك للكليات هو النفس
فلا بد ان يكون المدرك للجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون
قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها الاتي ذكرها فقد سبق بيان الاول في مبحث
تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني
لو نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين
المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان



يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل بتخيله بمحض اختراعنا
ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع
الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض
انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك
فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات
التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس هويتها
لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو
الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط الالة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي
يكون بالالات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الالات
الجسمانية وللنفس قوى تشاركها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى تختص
بها يختص الادراك اما الجزئي والكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى بها تشارك الحيوان
الاعجم والنبات وقوى اخر يختص بها الادراك الجزئي وهي قوى تشاركها الحيوان الاعجم دون
النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يختص بها ادراك

الجزئي وامّا قوه اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوه تحصل بها الادراك الكلي اما

القوى التي تشاركه فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذيه والناميه

وواحده لاجل النوع وهي المولده وهذه القوى الثلث تسمى نباتيه لا لاختصاص النبات بها بل

لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعيه ايضا اما الغاذيه فهي التي تحيل الغذا الى مشاكلة المغتذي ويتم

فعلها بافعال جزئيه ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوه القريبة

من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به كما يقع في علة يسمى اطروفيا وهو عدم الغذا والثاني

الالزاق وقد تخل به كما في الاستسقا اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه

وقد تخل به كما في البرص والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه

غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد ان تكون لقوى ثلث لكن القوه الغاذيه هي مجموعها او قوه اخرى

تستخدم كل واحده منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوه التي يصدر منها التشبيه

يسمى بها مغيره ثانيه وهي واحده بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضا واجزا

مختلفه بالحقيقه بمنزلة الاعضا ومختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوه تغير الغذا الى

تشبيه مخالف لتشبيه القوه الاخرى واما الناميه وهي التي تداخل الغذا بين اجزا المغتذي

فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعيه بان يزيد في الاعضا الاصليه اعني ما يتولد عن المني

كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو

زيادة في الاعضا المتولده من الدم كاللحم والشحم والسمن لا في الاعضا الاصليه وقيل السمن

لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعيه تخرج

الورم فانه ليس على نسبة طبيعيه بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولده فالمراد

بها قوتان فوجدتها اعتباريه كما في الغاذيه فانا كما ذكرنا انفا عباره عن ثلث قوى

احدهما ما تحصل فضل الهضم الرابع منيا وهذه القوه عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير

منيا فيهما وثانيتهما ما تهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو

مخصوص بان تجعل بعضه مستعدا للعظميه وبعضه مستعدا للعصبيه وبعضه مستعدا

للرباطيه الى غير ذلك وهذه القوه تسمى المغيره الاولى لان المغيره كما تطلق على هذه

هذه القوه تطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذيه ايضا لوجود معنى التغيير فيها

فخصت هذه بالمغيره الاولى وتلك بالمغيره الثانيه لتقدم هذه عليها في بدن المولود وفعل

هذه القوه انما يكون حال كون المني في الرحم ليصادف ذلك فعل القوه المصوره لانها تفعل

مواد الاعضا والمصوره تلبسها صورها الخاصه بها وانما لم يذكر المصنف القوه المصوره

لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذيه فلان بقا البدن بدون الغذا

محال لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخديد ولا بد

من حراره غاذيه منضجه محلله للفضول ويلزمها لا محاله ان تحلل الرطوبه وتجففها ويعينها

على ذلك الهوا الخارجي والحركات البدنيه والنفسانيه فلولا ان الغذا يخلف بدل ما يتحلل

منه لم يكن بقاوه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا

ماس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها

ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضا البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوه

الغاذيه واما المولده فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد

مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوه تفصل من الماده التي تحصلها الغاذيه ما

تعده ماده لشخص اخر ولما كانت الماده المنفصله اقل من المقدار الواجب لشخص كامل

جعلت النفس ذات قوه تضيف من الماده التي تحصلها الغاذيه شيا فشيا الى الماده

المفصوله فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع

الى ان يتم الشخص ويخدم للغاذيه قوى اربع هي الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه

لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذيه والناميه كانتا مقصودتين في ذاتهما

لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذا النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى

اخر اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته

بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم الغاذيه ولم يقل تخدم الغاذيه والناميه لما ان الغاذيه

ايضا تخدم للناميه فعلم ما هو مقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبه فظاهر لان الغذا

حوادم الغاذيه

لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضا لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضا العاليه
واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضا السافله ووجودها في بعض الاعضا معلوم
بالحس فان للنتكس اذا اشتد حاجته الى الغذا الجذه تجذب من فمه الى المعده من غير
ارادته بل مع اراده امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناوله
اولا وما ذلك الا لجذب المعده اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خاليه عن الفضول
بعيده العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى
الماسكه فلان الغذا لا بد فيه من الاستحاله حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحاله
حركه وكل حركه في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذا الى جوهر المغتذي ولان
الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكه ووجودها في بعض الاعضا معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا
اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما يتناول الغذا وجدنا معدته محتويه على الغذا
بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذا شي وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل
من تحت السره وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف
الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمه فلان حال
القوه المغيره انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصوره العضويه وانما يكون ذلك
بعد فعل القوه التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوه الهاضمه ومراتب الهضم
اربع اولها في المعده فان الغذا يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك
الثخين اما بالمخالطه المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطه المشروب كما في جوارح
الصيد وابتدا ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطه الممضوغه تفعل في انضاج
الدماميل ما لا تفعله المطبوخه ولا المدقوقه المخلوط باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس
اذا تم انهضامه في المعده انجذب لطايفه بالعروق المسماه بالماساريقا الى الكبد وتداخلت
في العروق المتصغره المتضائله المنتشره في جميع اجزاء الكبد بكليته الكيلوس فتنهضم هناك

هناك انهضاما ثانيا وتخلع صورته النوعيه الغذائيه وتستحيل الى الاخلاط وتسمى كيموسا
وابتدا هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداوه من حين صعود
الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضا وابتداوه من حين
ما يرشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعه فلان الغذا لا يصير جزوا تاما من جزاء
من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذا عن الوصول الى الاعضا
ويوجب ثقل البدن بل يفسد ويفسد فلا بد من قوه تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر
عند الحس في حال التبرز والقي واراقه البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضا
كما للمعده فان فيها الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه بالنسبه الى غذا جميع البدن
وفيها ايضا هذه القوى بالنسبه الى ما تغتذي به خاصه والنمو غير السمن لما مر انفا
وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه فكما
في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصوره عندي باطله لا يستحيل ان يصدر
هذه الافعال المحكمه المركبه عن قوه بسيطه ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل
القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبه الى القوى صادره عن ملايكه موكله بهذه الافعال
تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان للمصوره قوه واحده بسيطه لم لا
يجوز ان تكون وحدتها بالجنس كما ان المغيره واحده بالجنس مختلفه بالنوع ولو سلم فلم لا
يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد الماده فان المني انما يحصل من
فضله الهضم الرابع في الاعضا ففضله هضم كل عضو انما يستعد لصوره ذلك العضو لكن
الانصاف ان تلك الافعال المتقنه المحكمه على النظام المشاهد من الصور العجيبه والاشكال
الغريبه والنقوش المونقه والالوان المختلفه وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها
الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والاوهام فقد لخ للمدونين منها اكابر التشريح ومنافع
خلقه الانسان خمسه الاف وصح ان ما لم يعلم منها اكثر مما علم لا تخفى على ذي حدس كامل
مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوه التي سموها مصوره وان فرضنا كونها مركبه

وكون المواد مختلفة بل نحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن عليم خبير حكيم تدبر هذا
كلامهم في القوى النباتية اقول والاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى
واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان تكون هذه
الافعال كلها صادرة عنه ابتدا اذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد جاز ان تكون
هذه الافعال صادرة عنه عن قوة واحدة فهذه المسايل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال
ذلك انما نشات من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول لا نسلم ان الغاذية
قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن هو الدم
والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها
ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني لا نسلم ان الغاذية
غير الهاضمة فان اكثر الاطبا كجالينوس وابي سهيل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطبا
المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدى فعلها
عند انتهاء فعل الجاذبة وابتدا فعل الماسكة فاذا اجذبت جاذبة عضو شيا من الدم وامسكته
ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة
وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية فسادا للصورة الدموية و
هذا الكون والفساد انما يحصل بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة
للصورة الدموية في الانتقاص وياخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا
يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان تنتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى اي الفساد
هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول
الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واسند كل واحدة منها
قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذا له استحالات كثيرة بحسب مراتب

٥٧

مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية كما ذكرناه
انفا ولما جاز ان تكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان تكون
الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية
ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية
الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان تكون هناك قوة واحدة تختلف
احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذا ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضا
الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قرب من الثلثين ثم يتطرق الهاشي من الضعف فتحصل
منه ما يساوي المتحلل وذلك في سن الوقوف اعني الى قرب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها
فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قرب
من الستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة
للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة
الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس للمني الا الغذا فضلة عن الثديين الخامس
انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزا فلولا
هذه القوة تعد بعضه للعضمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة
العصب وفي بعضه اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزا بل هو
مختلف الاجزا كما ذهب اليه ابقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء
شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزا وهذه الاجزا غير متشابهة
لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضا المنفصلة هي عنها ولو سلم نقول ذلك وارد عليكم في
القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزا كان اعداد جزء منه للعظمية
دون اخر ترجيحا من غير مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب اختلاف
امزجة الاجزا بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما
والاعتراض بانهم يجعلون للمولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس الات لها والنفس

بان نقول للصورة ايضا تفعل الاجزا على هيئات مخصوصة بسبب اختلاف امزجة الاجزا بالقرب والبعد

حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضا فالقول باسناد صور الاعضا الى المصورة
قبل حدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان
ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود اما لو جعلت من قوى النفس
الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال
المص في شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذا وتضيفها الى تلك
المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول
النفس الناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان تحل الاجل واما قوة الادراك

مبحث الحواس الظاهرة

للجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقرا قال الشيخ اول الحواس
الذي به يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد ساير القوى
دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس
طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان
يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن
الفساد والاذى وان كان ذا الاعلى الشي الذي به تستقر الحيوة من المطعومات فعل الحواس ان
ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذا الموافق واجتناب المضار ولشي
منها يعين على ان الهوا المحيط بالبدن محرق او مجمد لشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعضا

الاعصاب سارية في جميع الاعضا الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية ليلا
يتاذى بملاقيتها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفرا والسودا والطحال والكلية
مصبان لمائية الدم وكالرية فانها دائمة الحركة فتتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام
فانها اساس البدن وذو عامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وما يرد
عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة والافلاك
حيوة لكونها متحركة بحركة نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون
لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا
مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض اخر
كالتلذذ بها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق
واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من
العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف
وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك
جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات
ليستدل بذلك على تعددها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ في انها قوى متعددة
بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا
ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد
بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين
الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم
من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها الة واحدة
مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس ولهذا توهم اتحاد القوى
ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضاد انكالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني
المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان

فالا يجوزان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروايح والالوان اجناس
مختلفه متضاده مع اتحاد القوه المدركه لها او كون التضاد فيما بين الملموسات اكثر وانوى لاتحرك
نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبه اللعابيه الخاليه عن المثل والضد الذوق قوه
منبثه في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعه اذ يتمكن به على جلب
الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك في الملموسات ويوافقه في
الاحتياج الى الملامسه ويفارقه في ان الملامسه لا تودي الطعم كما ان نفس ملامسه الحار تودي الحراره
بل لا بد من توسط الرطوبه اللعابيه المنبعثه عن الاله المسماه بالملعبه ويشترط ان تكون هذه
الرطوبه خاليه عن مثل طعم المطعومات وضده بل عن الطعوم كلها لتودي طعم المذوق كما
هو الى الذايقه فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشيا الماكوله
والمشروبه الا مشوبه بذلك الطعم فان المرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان
تخالطها اجزا لطيفه من ذي الطعم تغوص هذه الرطوبه معها في جرم اللسان الى الذايقه
فالمحسوس هو كيفيه ذي الطعم وتكون الرطوبه واسطه تسهل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفيه الى الحاسه او بان تتكيف نفس الرطوبه بالطعم بسبب المجاوره فتغوص وحدها
فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطه بين الذايقه ومحسوسها حقيقه
بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب بعض الطعم واللمس احساس
بلا امتياز كما في الحرافه فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي
فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهي قوه مودعه
في الزايدتين النابتتين في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكها الى وصول
الهوا المنفعل من ذي الرايحه الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروايح الهوا المتكيف بكيفيه
ذي الرايحه الى اله الشم وقيل بتجزي وانفصال اجزا من ذي الرايحه تخالط الاجزا الهواييه
فيصل الى الشام وقيل بفعل ذي الرايحه في الشامه من غير استحاله في الهوا ولا تبخر وانفصال
ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنه وكثره الامكنه من غير نقصان في

اما لان التضاد بين الملموسات اكثر لان اصول الطعوم منحصره في تسعه على ما يجي وهي الحرافه والمراره والملوحه والحموضه والعفوصه والقبض والدسومه والحلاوه والتفاهه وليس بين اكثرها تضاد ... وكذا اجناس الروائح منحصره في نوعين وهما الرائحه الطيبه والمنتنه والتضاد بينهما واحد

في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخير وانفصال الاجزا لما امكن ذلك والثالث بان المسك
قد يذهب به الى مسافه بعيده جدا ويحرق او يفنى بالكليه مع ان الرايحه تدرك في الهوا
ازمنه متطاوله وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزا اللطيفه وانفصالها
عن ذي الرايحه لما كانت الحراره وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروايح ولما كان البرد الشديد
يخفيها ولما ذبلت التفاحه بكثره الشم واللازم باطل بحكم المشاهده والجواب منع اللازم لجواز
ان يكون ذلك من جهه ان التبخير وتحلل الاجزا يعين على تكيف الهوا بكيفيه ذي الرايحه وكثره
اللمس والشم يعين على ذبول التفاحه وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن بمعنى انه يمكن ان يكون
وصول الاجزا اللطيفه المنفصله عن ذي الرايحه الى اله الشم ايضا سببا لادراك الرايحه كما ان
وصول الهوا المتكيف بكيفيه ذي الرايحه اليها سبب لم وتمسك الاخرون بان النار مع شده
احالتها لما تجاورها لا تسخن الا مسافه قريبه منها فكيف تحيل الجسم ذو الرايحه الهوا
على مسافه بعيده على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخم قد انتقلت من مسافه مايتي
فرسخ الى الجيفه حصلت من مقاتله وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ
استحاله الهوا الى تلك المسافه ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفه اجزا تنتشر في مايتي
فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمناه لكن وصول الهوا المتكيف
الى المسافات البعيده على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قويه على انه يجوز ان
يكون ادراكها للجيفه بالباصره حين هي محلقه في الجو العالي ومنه السمع وهي قوه
في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهوا المنضغط
المتكيف بكيفيه الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او
قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهوا اما القرع فلان القارع يموج الهوا
الى ان ينفلت من المسافه التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج
الهوا الى ان ينقلب من المسافه التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم من الامرين جميعا
يلزم المتباعد من الهوا ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط ما نقاوم

المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
يسمع الصوت لوصوله الى السامعة لالتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه
يُرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ
ان هوا واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك
الهوا المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهوا الراكد
في الصماخ فتدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهوا الحامل له الى الصماخ بوجوه
الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا راينا من بعيد انسانا ضرب الفاس
على الخشبة راينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت
المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن
كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض عليه الامام بان الوجوه الثلثة راجعة
الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع
ومتى لم يوجد لم يوجد فلا تفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك يعرفونه بالحدس القوي
من الاذهان الثاقبة تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف
الصامتة لا وجود لها الا في ان حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهوا
الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هوا واحد او هوا متعدد
فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان
يبقى ذلك الهوا بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان
يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما
الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهوا الحامل لتلك الكيفية ينفذ في
مسام الجدار لان الهوا الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تأدى الى الجدار

الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهوا حاملا للصوت المخصوص
فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا تبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة
انية الحدوث لا انية الوجود فيجوز ان تبقى زمانا يصل الهوا الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني
بان الحامل لها هواء متعدد لكن الوصول الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو
فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع
فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهوا على الكيفية التي هي الصوت المتنوع
على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهوا في المسام الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق التشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهوا الاحمل الكلمة المخصوصة ما لم تتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور
نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين
المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى
يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة
اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت
هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل
والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر
بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو
الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي
بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق الرؤية لها اولا
بالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة

ابتدا بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان روية الضوء غير مشروط بروية اخرى
وروية اللون مشروط بوجود روية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا راينا لونا مضيا فهناك
رويتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة والاخرى متعلقة باللون
ايضا كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الروية الثانية مشروطة
بوجود الروية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشي منها روية ابتدا بل
الروية المتعلقة بلون الجسم ابتدا تتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير
ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشيا مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم تنكشف هذه الاشيا
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثير الحدقة وانما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الروية
لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتاثير الحدقة اذ لا جارحة هناك وتجب حصوله مع
شرائطه وزعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها و
وهي سبعة كما ستعرفها
يجب حصوله معها اما الاول فلانا نجزم بالضرورة انتفا الروية عند انتفاء شي من تلك الشرائط ورد
وهو ان يمتنع حصوله بدونها
بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا
وهو ان يجب حصوله مع الشرائط
جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم باطل ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في
نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاوه معلوما عند العقل على سبيل
القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس
اي الانتعاش
بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا المقدار من القوة لا على حد لحر قوة كما في الاخرة
واما شرائط الروية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في روية الاعراض فانها في حكم محالها
المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في روية الانسان وجهه في المراة ومنها عدم البعد المفرط وهذا
الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته
فان قوي البصر قد يرى شيا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعيد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعيد
اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا الصق بالبصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط

المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم
الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه
وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضي فدليل على فساده ان الزجاج الملون لا
يحجب ما وراه عن الابصار ويلزم ايضا ان لا يحجب الارض عن روية ما وراها لان الارض
على ما صرح به القائل هذا لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره
ومنها ان يكون المرئي مضيا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا
اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون اللطيف مثل الماء
والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات
اي النار واما المخلوط بالاجزاء الارضية فانه يرى كالغيم
وكرتي الاثير والهوا الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة بل فيه نوع من اللطافة ما له حظ من طرفي
الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراه
من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكر بعضهم من انه يشترط
الذي هو الكثافة
في الروية كون الشي جائز الروية ولذلك امتنع روية الطعوم والروايح والكيفيات النفسانية ليس بشي
لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي تتعلق الروية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء
اي على تقدير ان الكثافة
واللون والشكل والمقدار وساير المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا
وجاز ان يرى طعمه ورائحته كما يرى لونه وضوءه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك فكذلك
اي الاحوال
يقال الاشتراط كون المرئي مضيا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل
من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشعاع
بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الروية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط
وهو جسم لطيف مضي
عدم الحجاب بين الرائي والمرئي لخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب
اي ادراك
الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر
وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب

الكثافة راجعة الى احوال الجسم لا الى نفس الجسم ... كثيفا ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه

قالت الاشاعرة واما عندنا فالابصار عبارة عن ادراك يخلقه الله تعالى في العين بمحض العادة ويجوز ان تخلقه في جارحة اخرى ٥٥٥

جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلى البصر مجتمعة عند مركزه ثم
تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة
ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه
حركة في غاية السرعة وتخيل لحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا
تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شئ واحد شيئين لا
نطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس
المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو
الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طايفة من الحكما وهو ان المشف الذي بين البصر
والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك الة للابصار حجة الرياضيين ان
المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر
عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك
الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في
الجسم المتوسط فلم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات انيه موقعة لليقين في هذا المطلب
يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا
امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البق جسم يخرق الا
فلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او تعدم ثم اذا فتحت العين
خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت
الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان تكون حركته الى
جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها

استدلوا على كون الابصار بالشعاع باشتراط
تكون المبصر في ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء
من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة
البعض وايضا كما يقع لشعاع الاجرام النيرة
انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من
الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله
بعينه كما ثبت في كتاب المناظر والمرايا
لمحشيه محصل

٦٣

ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله
اليها لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو
كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الابعد الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى
المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا
لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بيّنا وبل كلام القايلين بخروج
الشعاع وهو انهم ارادوا انما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على
سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر
لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس
تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول
ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بحدة نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه
كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه
الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون احمر يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك
الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة ولما كان
اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بيّن والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة فلا
شك ان تلك الحالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال الوارد صورة المرئي في تلك الحالة
باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك والحق انهم ان ارادوا بالانطباع صورة المرئي
في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها
في القوى الحساسة لما امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول
بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة
الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا
وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا
يرى كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى

كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القايلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان للبصر في ادراكه اسوة بساير الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركاتها بان تخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منها الى المبصر بل بان تاتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدما بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي هو في الحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحصل للانسان بما هو اكبر من نقطة ناضرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس واحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف كرة العالم الى كيفيته بل الى العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى

ما اجلى عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الحالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كانت اقوى وان لم نقل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان تحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا تحصل شيء منها فح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقايل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزا الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة تكون مجموعها لا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منها فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل لجميعها وتكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان تحصل روية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان روية شخص بعين شخص اخر ويلزم امكان تقوية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرايط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك البصر وجهه قد تشهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا ينعكس منه الى الشيء وضعه من ذلك الصقيل كوضع ما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع

صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى الجسم فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم
انه يراه على الاستقامة كما هو للمعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان الوجه بعيدا
منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد
زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين
ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه
ولم يتغير عن موضعه بروا الشي بالشكل ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك
اللون يلزم موضعا واحدا والخلق على المتنقلين لكن نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل مكانها
عن الماء مع انتقالنا ثانيها لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في سطحها الظاهر وكان يلزم
ان نراها في سطحها كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها فهناك نرى الصورة المرئية في المراة
غائرة فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وتبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا
فلانه ليس للمراة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان نرى لكثافة
جرم المراة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المراة منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل فيها لانطبعت
صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان
صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع
لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث تكون زاوية
الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي
له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون
صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شي اعظم
من مقدار سطح الصقيل وانما هي من الات الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في
البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في
الصغير وهو غير لازم لان صورة الشبح لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي وقد يعرض للانسان ان يرى الشي الواحد شيئين فقال اصحاب ان المخروطين الخارجين

الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشي الواحد
واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمين المخروطين غير ممكن
والصواب ان يقال اذا وقع السهمان من المرئي على موقع واحد روي واحدا وان تعدد موضع
السهمين روي متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا لما مر الى ان انطباع صورة المرئي في
الجليدية غير كاف في ابصاره والا لروي الشي الواحد شيئين بل لا بد من تادي الصورة
من الجليديتين الى الملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى لها ذلك الشي واحدا
فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض
في احد العصبتين راى ذلك الشي متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين
الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا
وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر
كانا لا ننظر غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه
لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين
فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في
حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركب العصبتين باقيا حال
مقوما معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم
من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر
اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال والثاني
ان الروح الدماغي جسم لطيف غير الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتاخر والا لكان التقدم
والتاخر جائزا عليه يلزم وقوع الحوادث الكثيرة الامر لاكثر الناس لان الروح الباصر اذا جاوز
الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن
هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس
الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة واما

معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو الحس المشترك
واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المخيلة واما
معينة بالحفظ فاما ان تحفظ الصور وهي الخيال واما ان تحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها
انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين لا بد من حضورهما
عنده ولا يكون حضور هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه
لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى
هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم
الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين
المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان
وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة
اخرى يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا
حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جاز لم ما ذكره اذ ليس في
الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ويحكم بينهما وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة
بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة
القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد
خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم
المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم المقابل الاول لقوة الارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا
وثالثها ان للبرسام اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة
بغلبة المرض يرى اشباحا لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا

او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اي القوة الباصرة
اذ لا ترتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند
المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك
لم يتميز الحال عند المدرك بين ان ترد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان ترد عليه الصورة
من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة
استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورة كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك
الصورة المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل
لم يفرق بينها وبين الصورة المنتقشة فيه من خارج فحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج
حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما
لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ
يعني ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر
من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ
لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع
والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في
قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل
الصور العقلية وتتصرف في البدن فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان
يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه للقوة الخيالية كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ
بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق
التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة وان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراكات من قبيل الانفعال
دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
دليل اخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد
تزول لا بالكلية بل تستحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من
جهتها لما فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون

الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لوكان كذلك لم يبق فرق بين المشاهده والتخيل لان كلا
منهما حضور صوره المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا وتخيل
المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهده ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق
عايدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هي الحس المشترك او الخيال ومن تلك
القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه
والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس
الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه الا ما
يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات المادية بالذات مع ان هذا الادراك حاصل
للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون الة لادراك انواع
المحسوسات لم لا يجوز ان تكون الة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بالته
الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات
العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول
غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه بعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة
والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك
صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة
وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك
هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل
الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها
العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه وح تسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما من دعلى شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول
ومحل الخيال موخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير
وليس في موخره شي من هذه القوى اذ لا حاجة هناك من الحواس فلكثر مصادماته المودية الى الاختلال

الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر اجناسها العاليه في تسعه اختلفوا في ان الاجناس العاليه للاعراض
كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعه واختاره المص وذهب طايفة اخرى الى انها ثلثة الكم
والكيف والنسبه وهي شامله للسبعه التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طايفة اخرى
الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتنحصر الى مقدر مضاف
موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم
بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القايل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما
في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار
قيد يخرجهما عنه فيتجه الانتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا تكونان من الاجناس فضلا
ان يكونا من الاجناس العاليه وبيان انحصار الاجناس العاليه للاعراض في التسعة يتوقف على
كون هذه التسعه اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها
وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك
اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا
من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد
ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة
الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها
غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة
لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها
عاليه انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفرده واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا
حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشيا التي يتوقف عليها انحصار المقولات في
هذه العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم

والاقان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزا بعضها الى بعض وهو
الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار او كم قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله
فالملك اولا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف فالنسبة اليه اما بان تحصل منه غيره فان يفعل
او تحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فنولا يستحق النسبة له واليه الا الكافر فبوله
النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا نوع ضبط يسهل الاستقرا ويقلل الانتشار الاول الكم
يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من
الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض
للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد
وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فتكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة لا يقتضي كونها
معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشيا فيها وقد يقال ان العدد يعرض
لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان
الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها
متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزا فان
كان بحيث يتلاقى كل جزءين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد
المشترك ما تكون نسبته الى الجزءين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزءي الخط فانها ان اعتبرت
نهاية لاحد الجزءين امكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له امكن اعتبارها
بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزءين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل
نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزءي السطح والسطح الى جزءي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزءي
الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث
اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيا ولولا ذلك لكان الحد المشترك

جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة
وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس
الى الجسم ولا يوجد بين اجزا الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة
كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة
وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات
اي تجتمع الاجزا في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات
الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبل في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة
فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث تشمل المتصل
والمنفصل منها قبول المساواة وعدم قبول المساواة يعني اذا نسب الكم الى اخر فاما ان يكون مساويا له
او زائدا او ناقصا وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها
فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيا اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللا
مساواة واذا لاحظ شيا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة
لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية
وهو ان يفرض فيه شي غير شي وقد تطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له
هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها
يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران ثم المقدار هي المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانه يبطل المقدار عند حصول الانقسام كالحركة التي في الجسم للسكون الطبيعي
ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل
كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعضها بعضا ايضا واما بالقوة
كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد
والعدد مبداوه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور
فيه فرض قبول العاد الا اذا لوحظ احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه

الكم ص

من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسط ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصه

الثانيه حيث قالوا هو عرض يقبل القسمه لذاته وذكر الامام ان الخاصه الثالثه هي التي تصلح لتعريفها

لا الاولى لان المساواه لا تعرف الا بالاتفاق في الكميه فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقيه

انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواه واللامساواه مما تدرك بالحس والكم لا ينالها الحس مجردا بل انما ينالها مع المتكمم

معا ولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس

يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف والمكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا

ولا الخاصه الثانيه لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمه الانفكاكيه واعترض

عليه بعض الافاضل الفضلا بان الامام قد صرح في كتبه ان القسمه الانفكاكيه تستحيل عروضها للكم المتصل

ثم قال والذي انه قد بنى ذلك على ان قبول الشي عباره عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان

الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شي غير

شي فلا خفا في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمه من عوارض المتصل دون المنفصل

الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو

حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوه لا بالفعل في الكم المتصل وانه تخيير بان شيا من الانقسامين

اعني الانفكاكيه والفرضيه ليس بهذه المثابه اما الانفكاكيه فلما مر غير مره انها لا يمكن حصولها للكم المتصل

واما الفرضيه فالمتساوي نسبتها الى الكميين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشي بحيث يمكن ان

يفرض فيه شي غير شي فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشي بحيث يمكن ان

يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوه لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم

بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اي العدد والمقادير الثلثه والزمان

والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي يصح لاجله ان يوصف به اما بان يكون محلا للكم بالذات كالجسم فانه محل المقدار

والعدد او حالا في الكم بالذات كالشكل او حالا في محله كاللون الحال في الجسم او متعلقا بالكم بالذات تعلقا

ما كهذه التعلقات يصح لاجلها ان يوصف به كما يقال لهذه القوه متناهيه او غير متناهيه باعتبار

اثرها اما في الشده او المده او العده وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض

بالعرض لانطباقه على الحركه المنطبقه على المسافه التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل

الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشيا والى هذا المعنى اشار بقوله يعرض ثاني القسمين

فيهما لا اولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل

الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمه اولهما والضمير في قوله فيهما راجع

الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا اولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض

الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا

بالعرض ولا استحاله في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص ومع حصول المنافي عدم

الشرط دلاله على انتفا الضديه لما بين الخواص المطلقه للكم اراد ان يبين يشير الى خواصه الاضافيه

وهو عدم قبول التضاد دوامًا كان خاصه اضافيه للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما

هو المشهور يعني في حصول المنافي للضديه للكم دلاله على انتفا الضديه اي على ان الكم لا يكون ضدا

للكم وكذا في عدم شرط الضديه للكم دلاله على ذلك اما بيان حصول المنافي للضديه فلان الكم

المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشي للشي

مناف للضديه بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين

مناف للضديه بينهما واما بيان عدم شرط الضديه فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما

في الموضوع سوا كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غايه الخلاف اذا كان

التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثه

بالضروره غير موضوع الاربعه مثلا وكذا النوعين من المقادير فان الموضوع القريب للجسم

التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا

بين المقادير غايه الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد عدد

اخر ابعد من احدهما بالنسبه الى الاخر وكذا الحال في مقدارين هكذا ذكروا اقول لم يثبت بعد

ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان

يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحدات لا بالاعداد

التي تحتها وايضا استدل لانه يعرض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل
واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما اورد على الاستدلال
بالعروض وهو انه لا يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح
والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر
والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان
الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط
والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والنقصان والكثرة ومقابليها اي النقصان والقلة
دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال
هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة
يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة
فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة
والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك
السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد تكون تعليمية وقد تكون عقلية
وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء
من المواد واحوالها فاذا اخلينا الحجم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت
الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل انه لا يمكننا ان نتخيله لا متناهيا لان
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص
المتخيل ارتسم الا في الجسماني فيجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي
الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور
المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممنوع تصور امتداد شخصي غير

متناه لا التصور لامتناع امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو التخيل لا التعقل كذا قيل وفيه نظر
لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل
والسماوات ح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا
تخيلنا السطح كذلك اي مع عدم الالتفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط
اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة
على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا
الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس تانيسا لها باليقينيات
وتبعيدا عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة فلا يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما
من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن
ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما
يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في
الجهات مجرد عن المادة عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول فقط
مجردا او العرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة
فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان
قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا
يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي
بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان
يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل العمق ما
وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة
والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا
يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم

وعوارضه وكذا الحال الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف
الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقا الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان
وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى العرض والتقوم بر يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل يخص
خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد
تخلف عما يقال في جواب ما هو عند السوال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان
والعدد فتكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما
هو عند السوال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر
في توضيح هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها
في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقا حقيقة
الجسمية المتشخصة فان الشمع المتشخصة بعينها تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت
كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها
نقطة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق
واذا طولت تتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات
كلها ما لم يطرأ عليها انفصال وذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالتشكل بل
باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفا الكل بانتفا
الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض
عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه سطوح واشكال
مختلفة واجيب بان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس
مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق تختلف
في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي
انما يمكن تعيينه بتعيين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا تشبث

تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى
فانه من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الجزء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها
وبذلك تختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للخط والسطح ايضا بان يقال انهما ايضا
يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح
الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين
والجسم الطبيعي باق بحاله بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة
التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم
بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لان
ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لا انا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في
ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر
خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان تعقل الشيء متصورا
بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان تثبت له مقوماته بالبرهان اولا يرى انهم استدلوا
على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة
بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه
فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم قد يوجد بدون
الخط فان الكرة الحقيقية موجودة لا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل عرضا يكون عرضا
فانه ما اعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على
انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات
للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها
جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فتكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره
ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار مفتقر في تقومه الى المتقدر والمتقدر

تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم
باجزا كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزا فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا
كالسرير فقوله وتخلق الجوهرية الى قوله فيعطي عرضيته اشاره الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله
يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشاره الى الدلايل الخاصه وفي كلامه لف ونشر
مرتب فان التبدل مع بقا الحقيقه يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكره الحقيقيه يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست
الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافه السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطه
طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متصفه
بالاعدام مع نوع ما من الاضافه وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما
انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ماله الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي
ذو وضع هو اعني الاطراف تكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت
الاطراف ذوات اوضاع لا تكون اعداما لامتناع الاشاره الى العدم واعترض عليه بان الاعدام
قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطه الاشاره الى الاعمى فلم لا تكون الاطراف كذلك ومنها
ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شي ممتد في جهتين وهو السطح واذا
انتهى السطح باحدى جهتيه فقط يوجد هناك شي ممتد في جهة واحده وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده
يوجد هناك شي لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطه ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في
شي منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد
منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحاله تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض
وهو ظاهر دون العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما التلاقي ببعض ما فرض انهما ملتقيان عليه
وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطه بتلاقي الخطين واما انها متصفه بالاعدام
مع نوع ما من الاضافه فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتها امر عدمي
يعرض للسطح بالاضافه الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطه واستدل على ان الاطراف ليست موجوده

بوجوده بان الاطراف نهايات والنهايه عدميه وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا
يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر او لا بالاسر فان كان بالاسر يلزم التداخل وان لا بالاسر يلزم انقسام
السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاه بالاسر
او الانقسام عرضا على تقدير الملاقاه لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل
او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امورا معروضه للنهايات كما ذكرنا وعن
الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف
بالعظم والصغر والسطح لا حصه له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
الطول والعرض لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل
الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصه للخط من العظم والصغر بحسبهما فيمتنع تداخل الخطين
من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر في جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا
اذ لا حصه للنقطه من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف لها لا امتناع في التداخل والحبس معروض التناهي وعدمه يعني ان
التناهي واللاتناهي بمعنى عدمه للكم من العوارض الذاتيه للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هاهنا ولم يذكر عند ذكر
خواص الكم للعلاقه بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان
لانه يوصف بهما الامور التي للتحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعه الكيف ويرسم

بحث الكيف

بقيود عدميه تخصه حملها بالاحتياج لا طريق الى تعريف الاجناس العاليه سوى الرسوم الناقصه
اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له فلم يظفر والكيف
بخاصه شامله سوى المركب من العرضيه والمغايره للكم وللاعراض النسبيه الا ان التعريف كان
تعريفا للشي بما يساويه في المعرفه والجهاله لان الاجناس العاليه ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا
عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبيه الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمه
ولا نسبه فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبيه ومن جعل النقطه والوحده من الاعراض دون الكيف

زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة لخروج عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء
اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق
لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جميعها با
لاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات
الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقرا
ومنهم من اراد بيانه بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص
بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية
المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية
فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية فلم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس
فانه يجوز الا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان
يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية انا لم نجده فالمآل الى الاستقرا فليعول
عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او الاجسام من
حيث انها ذوات الانفس او تتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان تتعلق
بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية
والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز
ان يكون كيفية هي بالفعل دون الاستعداد ولا تجوز ان تكون محسوسة فالمحسوسات
بدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها
ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست
تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بخصوصها او
بعمومها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة

الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فسميت
بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول
في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء وطلبوا الباقي عليه
تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان
هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء اصلية قابلة للانقسام الوهمي
دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات كبعض
تكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات
تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي
يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يلاقي هذا التقطيع
هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل
منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة
بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق
الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت
هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضرورة عبث لكن المشائين ابطلوا
قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح
غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم
كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان
قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلافها ان اختلاف الاشكال يوجب
هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال
مفيدا لالة البصر اثرا ولالة اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم
من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات

مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه للملازمة على
تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا نثبتها فيها والوجه الثاني لابطال
قول القدماء ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة
والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم
ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي بمعنى الكيفيات انما يكون بين الطرفين
فيلزم مما ذكره ان لا تكون الاشكال الكيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب
عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات بينها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا
اقول ليس بشي لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز
اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله
لاختلافهما بالحمل اي لحمل شي على الاشكال لا لحمل شي على الاشكال دون هذه الكيفيات وبالعكس يعني
يحمل شي على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل شي على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان
الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشي على هذه
الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما
ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى
رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد
تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا تحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من
المزاج فتكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا تحصل بدون الكيفية المحسوسة
فانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تستحر بالقياس الى البرودة و
تستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة
مبحث اوايل الملموسات الملموسات تسمى اوايل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة
اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا تخلو حيوان عن هذه القوة وقد تخلو عن سائر الحواس
الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان

ان بقا الحيوان باعتدال المزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولما كان جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة ان لا تخلو حيوان عن هذه القوة واما
سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد
تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلابد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا
لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف
الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها او اختلاطها بشي من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ
الى القوة الذائقة فلابد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لما حصل الاحساس التام بذلك
الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء
منه فلابد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل
الصوت اليه فلابد من ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس
التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة كما ان للملموسات اوايل المحسوسات لما عرفته كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل
الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة
والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذه معنى قوله والبواقي منتهية اليها وما قيل
من ان الخشونة والملاسة ملموسات بلا وسط فقد اجيب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم والحرارة
جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات فيستغني
عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا به تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما فالوا من
شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام
مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصل من الحرارة فان الهوا اسرع
قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى
الصعود الالطف من اجزائه دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطوء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى له

على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق
تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزا بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما
يجانسها لان طبايعها تقتضي حركتها الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة
الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام
فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها فلهذا السبب قالوا ان الحرارة من شانها
تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون
بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف
فيه قريبين من الاعتدال او على الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما
في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف
الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا
حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدث
مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق وعلم
حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال
خاصيتها لان هذه انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة
الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وربما تفيده الحرارة
من الخفة الى العوق وتختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه ويكون مجموع
ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزا المائية والبرودة بالعكس اي جامعة
للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزا اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض

ويسمى الجاعة بالفارسية كلاخداه ١٢

ببعض وبعضت من تفاريقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها
والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان لان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شي
من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخرى مخالفة للكيفية
في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة
المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قرب من مسامتتها وثالثها
الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها
كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كالاخذ آنية البدن وافلاطون يسميها
النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآرا فذهب جالينوس الى انها
الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر
وحصل منها مركب فكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ان لم يبلغ في الكثرة
الى حيث تحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه نيا
فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء
الناري الذي شانه ونعته ما ذكرنا هو الحرارة الغريزية ولهذا كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة
كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية
تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة
الغريبة ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو
توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك
تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع
والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض
النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفا من ان فعل الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس
ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان

المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السما لانه منبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت
سوره كيفياتها حصل للمركب نوع وحده وبساطه بها يناسب البسايط السماويه فناض عليه
مزاج معتدل به حفظ المركب وحراره غريزيه بها قوام الحيوه وقبول علاقه النفس وفرق بين الحار
السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحراره شبيها بالحيوه التي لا تشبه الحراره الناريه واستدل ارسطو على الفرق بين الحراره
بان اثار الحراره الناريه مباينه بالذات لاثار الحراره السماويه بوجوه ثلثه الاول ان حراره الشمس
تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحراره النار ليست كذلك الثاني ان حراره النار عندما
تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في
البلاد الحاره الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه
غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحراره السماويه غير الحراره الناريه
والغريزيه من جنس الاولى دون الثانيه لان الحراره الاسطقسيه متى افرطت وقويت اوهنت القوى
وافسدت افعال البدن واما تلك فهما اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعيه جوده
وايضا الغريزيه تفارق البدن مع مفارقه النفس الناطقه والاسطقسيه تبقى بعد المفارقه بدليل
ان بدن الميت بعدما كان يلمس ويدرك مس الحراره في بشرته ويعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو
كان في وسط الجمد والثلج لبلايها ان الحراره التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق
ذلك ان العفونه هي حركه الاجزاء الناريه التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجه الرطبه الى
الانفصال فتحلل ما تلقاه من الهوا فتحركها الى الطبيعه الناريه غير بدلك وتستولي فتسخن بها
الرطوبه وتعلي غليانا تنفصل بها لطيفها عن كثيفها فتحلل المزاج اما الى بسايطه الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى
منه بقيه لا تستولي عليها العفونه اما لنقصان الرطوبه او لجوده الامتزاج فلا تتحرك اجزاوه الى الانفصال
فثبت ان الحراره الاسطقسيه موجوده بعد الموت والحراره الغريزيه التي كانت تمنعها في مده الحيوه
عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقوده وليست هذه الحراره موجوده في الحيوان فقط
بل موجوده في النباتات ايضا لان بها لا تتعفن العنبه في شجرتها كما تعفن اذا قطعت منها بل النضج في
النبات من فعل حراره مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحراره

الحراره على تلك المعاني الاربع ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفيه الملموسه
المخصوصه والظاهر انها جنس تحته انواع اربعه والمفهوم من عباره المصنف ان لفظ الحراره يطلق على الكيفيه
المحسوسه وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال تطلق على الكيفيه الملموسه وعلى الحراره
الغريزيه التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسه لان الثاني
جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحراره تطلق على معان اخر مخالفه للكيفيه
المحسوسه من النار في الحقيقه مثلا الكيفيه المسماه بالحراره الغريزيه والكيفيه الفايضه
من الكوكب والحادثه من الحركه ففي غايه التمحل اذ لا قرينه مخصصه للكيفيه بالمحسوسه من النار
والرطوبه كيفيه تقتضي سهوله التشكل لا اشكال ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهوله الانفصال
والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبه باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفيه تقتضي سهوله التشكل بشكل
الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان تكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم نقل به احد واجيب
بان سهوله التشكل في النار التي تلينا بسبب مخالطه الهوا والنار الصرفه ليست كذلك واللطافه تطلق
على معان اربعه رقه القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيره جدا وسرعه التاثير عن الملاقي والشفافيه
وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها التشكل فان السماء لطيفه شفافه
وليست قابله للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهوا رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل
لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهوا بالامتزاج
لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكما متفقون على رطوبه الهوا وما ذكر من الاتفاق
انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهوا ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما
يلزم ان لو كانت الرطوبه مفسره بالسهوله المذكوره فانها في الهوا ازيد مما في الماء ولكنها كما ترى ليست
مفسره بها بل بالكيفيه المقتضيه لها وكون الكيفيه المقتضيه للسهوله المذكوره في الهوا ازيد مما في
الماء ممنوع فان قيل زياده الاثر دليل على زياده المؤثر فان الكيفيه المقتضيه للسهوله لو لم تكن في
الهوا ازيد مما في الماء لم تكن السهوله في الهوا ازيد مما في الماء قلنا زياده الاثر كما تكون بحسب المقتضي
تكون بحسب القابل ايضا وجرم الهوا لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهوله المذكوره والاخرون

عرفوها باعتبار الوصف الثاني فقالوا كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالجسم بغيره وسهولة الانفصال
عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء
وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن
لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام
الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا
ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبروا في الرطوبة سهولة الانفصال
وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة
انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة
الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده
ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعل المراد
ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة
بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي
مخصوصة بالماء ولا توجد في الهواء وما اشتهر من خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا انما هو
في الرطب بهذا المعنى وقد يقال البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار
على جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا ان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا
واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما مغايرتان
للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه
بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن
ان هذين الاثنين من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة

اعلم ان كثيرا عد الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة والحق ما ذهب اليه الامام من انهما من الكيفيات الاستعدادية ١٢

عن كون الاجزاء ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها
فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي
ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير العارض لحدوث تلك
الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر
واللين ليس كذلك واما الثالث فمن باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة
وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح
القوية مقاومة ولا صلابة فيه الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة
والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس
ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وكل منهما مطلق واضافي
والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل
نقطة يتعادل ما في جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي
بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء
فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل
الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض
وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون
مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه اذا
فرض جزء من الماء مماسا لمقعر فلك القمر خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة

مكاني النار والهوا وان فرض محدب كره الما مماساً لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان تماس
محدبها مقعر الهوا فقد تحركت ايضا تلك المسافه فان كانت تلك المسافه اكثر من مسافه مكاني والارض
الماء والارض صح ماذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافه الممتده بين المركز والمحيط والا
فلا وان فرض جزء من الهوائي مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كره الهوا فيكون
قد قطع مسافه مكاني الارض والماء وان فرض كره الهو بحيث يكون مركزها مركز العالم محدب كره
الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت الى ان تماس مقعرها محدب كره الما فقد تحركت ايضا
تلك المسافه فان كانت تلك المسافه اكثر من مسافه مكاني النار والهو صح ماذكر من ان الخفيف
المضاف يتحرك في اكثر المسافه الممتده بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كره
الماء بحيث تماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان تماس مقعرها محدب الارض
فقد تحركت في مسافه امكنة النار والهوا والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها
فانها تتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها مقعر الهوا فقد تحركت في مسافه مكاني الارض والماء وظاهر
ان المسافه الاولي اكثر من الثانيه واذا فرض كره الهو بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك
او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان بحالها على عكس كره الماء فيكون الما ثقيلا بالقياس الي
الهو فقط والهوا خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبه الى الهوا فقط وخفه الهوا
بالنسبه الى الما فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصه من الخفه
الا ان حصه الثقل في الما غالبه على حصه الخفه فيه والحال في الهوا على عكس الما فصار احدهما بالقياس
الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا وانت خبير بان مدار هذا الجواب على ان ثخن المضافين
ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان كره الماء
مشترك بين طرفي النسبه في الصوره الاولي اعني الصوره المفروضه للثقل المضاف كما ان
ثخن الهوا مشترك بينهما في الصوره الثانيه اعني الصوره المفروضه للخفه المضافه وذلك لم يبرهن
عليه بل قد يسبق الى الوهم ان ثخان العناصر الاربعه متساويه واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب
والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منعنا الحاجه في الجواب الى هذا

هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كره الماء بحيث تماس مقعرها محدب كره الارض فتحرك
الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان تماس مقعرها محدب كره الارض
فتحرك بقدر ثخن النار والهوا والماء ويبقى من المسافه الممتده بين المركز والمحيط مقدار نصف
قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافه الممتده بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كره الهوا
بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان تماس
محدبها مقعر كرة النار فتحرك بقدر ثخن كره الهوا وثخن كره الماء ونصف قطر الارض ويبقى
من المسافه الممتده بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافه المذكوره
وبهذا القدر يندفع التناقض وتظهر الحركه في اكثر المسافه التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الي
ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهوا مع بساطتهما حصه من الخفه وحصه من الثقل
مع وضوح بطلانه فان الطبيعه البسيطه لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الي ما ارتكبه
من حركه كل من هذين البسيطين حركة طبيعيه تاره من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى
المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم
ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غايه الامر ان الثقيل المطلق اذا
صادفه يغلب عليه وياخذ المركز منه فيلزم حركه الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقهر وكذا
الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه
ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا
يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف وياخذ المركز والمحيط منه ويحصل
الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهوا اذا فرضنا
عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقه قطعا فيلزم ان يكون
الهوا ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على الخفه الاضافيه بالاعتبار الثاني من ان
النار والماء اذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقه فيلزم ان يكون

والخفيف مطلقا يطلب المحيط الذي هو
عند محدب النار وخليا وطبعهما لم يتحرك الهوا
الا مانعيم

اوازيد ولو كان كذلك لزم ان نرى الاحياز التي لا ملا فيها في الاناء المعروص مملوة ما اكبر من الاحياز المشغولة بالاجزاء المائية وهو محال
لكونه خلاف الحس الشاهد املى

الماخفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقل الاضافي قولهم لكنه لا
يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفيف الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت
مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي لما انما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق
قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين
وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغايته وكمال المزايلة انما يتصور بتعدد
تحت ثلثة عناصر اعني الارض الهواء والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض
مماسا لمقعر الفلك واذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط
الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان
فيه وكذلك الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن
المحيط كال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان
يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري
ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسمونه
المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه
ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس
الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله
الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم
المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على
وتائر مختلفة كميل النبات الى النمو والتزايد فالمراد بالطبيعي ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون
اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني

اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس
فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا وتخص الطبيعة بما
يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب
مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن النبات
الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان
يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة وا
لضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر
هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة
من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان
الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها
على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر
اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه
الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها
الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود بما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي
محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة وتعلم
بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة
اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية
والكمية واما في الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه الة مقتضية للحركة فان
من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة يعني ان الميلين
المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى

جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما
سواكان الى جهة واحدة او الى جهتين كسا كن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة
والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمى
الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز اجتماعهما لان الميل هو السبب
القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة
اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون
هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل
لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا
بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين
الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضا الجسم بالذات
للحركتين المختلفتين ومنشا الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما
يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية
والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب
اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شي واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما
من الميول لانها قد تجتمع كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر
وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق
بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا
ولا باعتبار معاوق خارج في المسافة لاتحادهما بالعرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض

المفروض ان لا ميل فيه الى الجهة السفل واعترض على الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة
القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت
حركته ابطا واستدل بوجه اخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة
حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معا وفا لما يقتضيه جذب الاخر
ليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة وليس ايضا قوة
الجاذب فانه لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته مانعا لفعل الاخر فاذا قد فعل فيها كل منهما
فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب
الحلقة الى جهته ومدافعتها المانعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شي يقتضي الدفع الى
جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه
يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا
او نفسانيا فقرر البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة
ذي العايق وحركة الجسم العديم العايق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما محركا
بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما
اخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها ونبين انه يقطعها في زمان اطول ولنا جسم ثالث فيه ميل اضعف
من الميل المفروض او لا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض
اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيساوي حركتهما مقسورين ذي عايق
وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع ما يعلم منه تحقيق هذا المقام مما لا مزيد عليه من النقض
والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند اخرين يعني عند المتكلمين هو جنس متنوع بحسب
تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وتتماثل وتختلف باعتبارها
يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني
عند طايفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى الجهة السفل واخرون منهم جعلوه

مغاير للميل يعني عند طايفه اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عباره عن كثره الاجزا فكل ما
زاد انضمام اجزايه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فنموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل
في جهه السفل واعتماد الخفيف في جهه العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين
مثل اعتماد الثقيل في جهه العلو واعتماد الخفيف في جهه السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل لا غير لان
الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد يفتقر الى المحل لا غير
وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا
بحسب قدرتنا ويتولد عنه اشيا بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني
ان الاعتماد يتولد عنه اشيا بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطه وبعضها يتولد عنه بواسطه وما
يتولد عنه بلا واسطه قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثه اقسام الاول
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولده عن الاعتماد بلا واسطه ولا شرط والثاني ما
يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطه لكن بشرط المصاكه والثالث ما
يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطه كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا لذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها
اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسه المبصرات مطلقا يعني سوا كانت اولا وبا
لذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون
والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركه والسكون والملاسه
والخشونه والشفيف والكثافه والظل والظلمه والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعه
الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابه وغيرها داخله تحت الترتيب والشكل
والاستقامه والانحنا والتحدب والتقعر متعلقه بالشكل والكثره والقله تابعان للعدد والضحك
والبكا داخلان تحت الشكل والحركه والبشر والطلاقه والعبوس والتقطيب داخله تحت الشكل والسكون
والبصر يدرك الرطوبه من السيلان واليبوسه من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور
فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسه دون
غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سوى وزعم

وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره
على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون
مبصرا اولا وبالذات ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد
كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول حقيقه اي اللون حقيقه
بنا على بطلان قول من زعم انه لا حقيقه لشي من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطه الهوا
المضي للاجسام الشفافه المتصغره جدا كما في الثلج وزبد الما فانهما مركبان من اجزا مايه متصغره
جدا ليس بينها تفاعل يودي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك هوا واشعه فايضه من الاجرام
العلويه وتنعكس تلك الاشعه من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعه بعضها على بعض والشعاع
المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الما وانعكس شعاعها الى الجدار غير مستنير
يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزا يغلط لعدم الفرق بين
الشي وشبيهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس منهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض
فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق
البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزا المايه والهوايه في الثلج وزبد الما تفاعل ومزاج مصحح لوجود
اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسه صلبه لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجرى
بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض
بسبب انعكاس الاشعه مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزا ولا اتماسها
والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهوا والضوء في عمق
الجسم وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطه الهوا ومنهم من قال الما يوجب تخيله
السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهوا يعني ان الما اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها
ولبس اشفافه كاشفاف الهوا حتى ينفذ الضوء في السطوح فتبقى السطوح مظلمه فيتخيل ان هناك
سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الما يوجب تخيل السواد ومنهم
من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل

محله الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضروره تنافي القبول والفعل
واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي
لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي
فيه فلا يلزم اعراوه عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعه والحق ان الالوان
كيفيات متحققه وقد يكون متخيله ايضا وكونها متخيله في الصور المذكوره بالاسباب المذكوره
لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهوا بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا
ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم
تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوا عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدوا المسمى بلبن العذرا
فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ
المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط بالما فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية
الابيضاض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف تفرق ودخل فيه الهوا
والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق
والتصويل مع ان تفرق الاجزا ومداخله الهوا فيه اظهر ومما يستدل به في الشفا على حصول البياض من
غير اختلاط الهوا المضي بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتخاذ من البياض
الى السواد حيث يكون من البياض تاره الى الغبره ثم العوديه ثم السواد وتاره
الى الحمره ثم القتمه ثم السواد وتاره الى الخضره ثم النيليه ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه
الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقه للبياض الا مخالطه الضوء للاجزا الشفافه
لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشده والضعف
وثانيهما انعكاس الحمره والخضره ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط
الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربه وجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافه فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلاله هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان
يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطه

مخالطه الهوا للاجزا الشفافه مع ان في المطارحين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض
متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفه وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان
لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا اللون السواد والبياض
وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما يتواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما
وتحقق غايه الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما
الغبره فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما
على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطله اما الاول فلانه لو بقي كل واحد
منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقا على الصرافه ان
يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم
ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي
على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم
يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شي منهما موجودا البته بل الموجود لون اخر متوسط
بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شي منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد
انتفاوه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك
بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك
لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤيه اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره
من الحكما قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمه لعدم
شرط وجوده لكن الجسم في الظلمه مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه اللون المعين
واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمه فذلك اما للعدم في نفسه او لوجود العايق عن رويته
وهو الظلمه اذ لا عايق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمه غير مانعه عن الابصار فان الجالس في
غار مظلم يرى جماعه في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرويه لانتفا شرطها وهو
الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع

الفرق بين الضياء والنور والشعاع واللمعان والبريق

عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض قوي شديد
واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى بياض اشد وهذه البياضات المختلفة المتفاوتة في الشدة والضعف مخالفة
بالماهية توجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا توجد
مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون
المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك
ولم نقل يعلم منه ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس
لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ايضا ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من
مراتب الضوء فتوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا
واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في جلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب
مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره ضعيفا فاذا قوي الضوء قوي الانكشاف بعينه
والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو
اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل الى الثاني بسبب
شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في
الاول لكن اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا نميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف
هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود
اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد المشروطية التوقف
منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور
اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك
لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه
للحس والاخر ظاهر بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو
عين ظهور اللون في المثال المذكور ليس على سطح الاول بياضا وسوادا وقد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق
هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب

والقرب والبعد من الطرفين فاذا التفت الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما
هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون
الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا
يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر
يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا ان الحس لما ضعف في الظلمة
وكان اللامع بالليل يظهر قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى
بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد
ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها
عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير
في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض
والسواد قد يتشاركان في الضوء ويخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
والمعترض عليه لجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد ما شهادة الحس واما
ان البلور ونحوه اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون
قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف
والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله
المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل واحد منهما الاشد
والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان
السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة
او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم
قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض
عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض
ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهيات وذاتياتها الى

الاستدلال على ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد

الجزئيات على السوا فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند
تحقق المهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او
اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية
الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا تكون المهية وذاتياتها مقولة
على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه
جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه
ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى
شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال
لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هنا كما هو الجواب هنا
الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان
لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السوا وان كان داخلا فيها
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في
نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت
النور بين الماهيتين فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا
بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزايد اما داخل في مفهوم العارض ومهيته
فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما
على السوا مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في
مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على
السوا اجيب بانه داخل في مفهوم مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض
ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع
المعروضات ولقايل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية
وذلك لانه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات

المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون
النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن
حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر
الزايد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السوا وانما يلزم لو لم يكن ذلك الزايد
من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة لكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية
التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض
وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي
به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت
شيء من المفهومات في افراده سواء كان عرضيا لها او ذاتيا وهو منتقض وان لم يكن
مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي
التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها
نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية
وانها في الاطول اكمل منها في الاقصر لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن
داخلا في مهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك الخارج عن المعنى المشترك داخلا في
مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور
لا يتمشى في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض
الانواع وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حاله من شدة او ضعف يرى مثله في محل
اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون كل منهما صنفا
موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض
الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل
متحرك جسم اما الكبرى فظاهرة واما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى

فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض وينبع المضي في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد
في السراج المنقول من موضع اخر وينعكس عما يلقاه الى غيره فكل ذلك حركة والجواب المنع
بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي ومقابلة الجسم الكثيف للمضي معد لحدوث الضوء فيه والحركة
وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلة
للجسم العالي يخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط
المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور رويته ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضي ومحاذاته اياه بحيث اذا
زالت تلك المحاذاة الى المقابل الجزء الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه ينبعه في
الحركة وانتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة
للمضي بالغير كما في مقابلة المضي بالذات وكان المستضي شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن
ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضي الى ما يقابله والنقض بالظل بانه متحرك ومنتقل
بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع
ويحدث في اخر على حسب المحاذاة فكان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان
الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر
ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان
اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل
المحسوس فان كان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائي وا
لمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا
فان صفحة البلور والزجاج تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون
في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة
لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس
لما وراءه اولا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة

الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الناصرة على ما بين
في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رويه ما وراها الثاني انه لو كان متحركا لامتنع حركته
الى الجهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والاراده بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى
العلو او السفل ومما يويد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في الحظة
فحركة الضوء من السماء الرابع الى وجه الارض مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من
الكوه ثم سد ثانيا دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما
قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ غير ما سددناه ولا انعدم
ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض
ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل
لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضي لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد خص اسم الضوء به
وعرضي وهو القائم بالمضي بالغير كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضي لذاته كضوء جرم
القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضي لغيره كضوء وجه
الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضي
يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة ما لنا عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيا لا انها كيفية و
جودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة الجالس في الغار من ابصار من هو في ضوء
خارج الغار كما انها مانعة من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع
من الابصار من ان يكون محيطا بالرائي او المرئي او متوسطا بينهما وربما تمنع ذلك بانه ليس بمانع
بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرويه وهو منتف في الغار او يقال العائق عن الرويه هو الظلمة
المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرويه هو الضوء
المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا
بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وعليه يستدل

اعلم ان الصوت كما يكون بتموج الهوا يكون بتموج الماء فان الغاطس في الماء قليلا يسمع الاصوات الخارجية وما ذلك الا لتموج الماء لعدم وصول الهوا وقد حكي انه سمع للافلاك صوت فيكون الصوت بتموج النار ١٢

بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهوا وليس هناك امر محسوس الا نرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كالحال اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا والناس في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القايلون بكونها وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة هي الاصوات وهي كيفية تحدث في الهوا بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء الحادث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل ومتى انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهوا الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع تموج الهوا فان الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسيلة مما يطلب منه اليقين على ان الدوران هنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهوا باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهوا على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا ولما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهوا من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او القالع الى الجهتين وينقاد لذلك الهوا المنقلب ما يجاوره من الهوا فيقع هناك التموج المذكور وتتقاوم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هوا لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد انه كالحجر

كالحجر المرمي في وسط الماء وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصورة القلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فالقرع والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزماني موجودا في الان في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت تحدث في الهوا الخارج عن الصماخ ايضا لانه انما تحصل في الهوا الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهوا المجاور للصماخ حدث في هذا الهوا بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهوا المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان في جهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهوا المتموج يجي منها وتمييز القرب والبعد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه فيجي الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جا من يمينه مع القطع بان الهوا المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهوا المتكيف بالصوت الى السامعة شرط الاحساس

على ما مر مستقصى في بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل
اولا بقرع الهوا المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن لا يحصل ادراكنا
الصوت القائم بالهوا القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهه والقرب والبعد بل يدرك انما
يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهوا الذي هو في المسافة التي
منها ورد فالحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هوا قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند
الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهه ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادي ادراكنا من
الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدا وروده فان كان بقي منه شي موجود ادركناه
الى حيث ينقطع ويفني فح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده و
قربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يُشبّهنا على البدا لم نعلم من قدر
البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحي
التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر فرسخ
فانا اذا اسمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام
وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك
السمع هو الصوت دون الجهه فانها غير مدركه بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهه مدركه لم
يمكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهه مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك
الجهه لا من حيث انه في تلك الجهه بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا
يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهه اصلا واجيب بان الصوت اذا
ادرك في جهة علم انه في تلك الجهه وان لم تكن الجهه ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع
كما نعلم بذوق الحلاوه او شم الرائحه من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات
ويستحيل بقاوه اي بقا الصوت لوجوب ادراك الهيه الصوريه يعني ان الصوت غير قار الاجزا
في الوجود لا يمكن بقاء الجزا الاول منه في زمان وجود الجزا الثاني منه بل توجد اجزاوه على سبيل
التجدد والتقضي كالحركه والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزا لكان حروف

حروف الكلمه التي نتكلم بها باقيه حال التكلم بها موجوده معا وتلفظها مجتمعه في الوجود فيلزم
سماعها اما دفعه او على جميع الهيات الممكنه بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب
معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابدا على هذه الهيه
المخصوصه دون تقاليبها الخمسة مرجح سماعها في البقا على هذه الهيه فلا ترجيح بلا مرجح على ان
هذه الحروف ليست اجزا الصوت بل هي من عوارضه المفارقه اذ قد يوجد صوت ولا حروف
هناك فلا يلزم من عدم بقا الحروف عدم بقا اجزا الصوت ورد هذه العلاوه بان حال تلك
الاجزا كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقا الصوت بنا على ان من كان
قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهوا الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من
كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع
القريب لا عينه بشخصه فان كل هوا من تلك الاهويه يتولد فيه تموج اخر وصوت مثل الاول
يحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهوا المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل
او جدار بحيث ينصرف هذا الهوا المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيه التموج الاول حدث
من ذلك صوت هو الصدا او تعرض له كيفيه مميزه يسمى باعتبارها حرفا وقد يعرض للصوت
كيفيه بها يتميز عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفيه العارضه
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعباره
المتن تحتملها وقيد المماثله بالحده والثقل اي الزيريه والبميه احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد
تمييز صوت عن صوت اخر تمييزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحده والثقل
ضروره ومعنى التمييز في المسموع ليس ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في المسموع بان
يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنه والبحه وغيرهما فانها قد
تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقه بين الحده والثقل وبين الغنه والبحه
حيث يفيد الاولان تمييزا في المسموع دون الاخريين نظرا وتاملا اما مصوت او صامت الحروف
اما مصوته وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والياء والواو اذا كانت ساكنة متولده

من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكوره والصامته قد تكون متحركه وقد تكون ساكنه بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنه مع كون حركه ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركه السابقه عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزه بالاشتراك اللفظي واما الواو واليا فكل واحد منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركه ما قبله من جنسه متماثل او مختلف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثل لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماه بالحركه والسكون كاليائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركه او متخالفه اما بالذات والحقيقه كاليا والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سوا كانتا ساكنتين او متحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كاليائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركه والاخر بحركة غيرها فانهما متفقان في الحقيقه ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومولف والمولف تام خبر وانشا باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مولف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعره الكلام لفظي وهو المولف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والاراده والكراهه وساير الصفات المشهوره والمعتزله نفوا ذلك ووافقهم الخصم وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثه اشيا احدها العباره الصادره عنه والثاني علمه بثبوت النسبه او انتفاها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبه او انتفاها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيان احدهما لفظ صادر عنه والثاني اراده او كراهه قائمه بنفسه متعلقه بالمامور به او المنهي عنه وليست الاراده والكراهه ايضا كلاما حقيقيا

حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعره كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والاراده في الامر والكراهه في النهي واما بيت الشاعر فاما الاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه الة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعره يدعون ان نسبه احد طرفي الخبر الى الاخر قائمه بنفس المتكلم ومغايره للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الاراده لانه قد يامر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا ولا اراده قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي في النهي هو غير الكراهه لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقايل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعه الحاصله من تفاعل الثلثه في مثلها يعني منها الكيفيات المحسوسه طعوم للمطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطه تسعه لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحراره او البروده او الكيفيه المتوسطه بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعه تنقسم الطعوم بحسبها فالحراره ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافه وفي الكثيف حدثت المراره وفي المعتدل حدثت الملوحه والبروده ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضه وفي الكثيف حدثت العفوصه وفي المعتدل حدثت القبض والكيفيه المتوسطه بين الحراره والبروده ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومه وفي الكثيف حدثت الحلاوه وفي المعتدل حدثت التفاهه وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقه والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون

مبحث الكلام

للطعوم الحقيقية لكن لشدة الالتحام بين اجزايه لا ينحل منه شي يخالط اللسان فلا يحس بطعم ثم اذا
حصل تحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدوده في الطعوم
الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحراره والبروده والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع لجواز ان تكون
المراتب المتوسطه بين غايتي الحراره والبروده وكذا بين غايتي اللطافه والكثافه غير محصوره
فجاز ان تكون كل واحده منها من تلك المراتب فاعله او قابله لطعم بسيط على حده فلا ينحصر عدد
الطعوم البسيطة في عدة محصوره فضلا عن التسعه والعشره وايضا الحنا والقرع والحنظل
تحس من كل منها بطعم ولا تركيب فيه وليس من التسعه المذكوره وايضا الاختلاف بالشده
لضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصره وان لم يقتض كان القبض والعفوصه
نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشده والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان
وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم
حار وايضا حدوث الطعوم التسعه على تلك الوجوه المخصوصه لم يقم عليه برهان ولا اماره تفيد
الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث
مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فالحراره تفعل كيفية غير ملايمة
الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحراره تحدث تفريقا ولا شك ان
التفريق حالة غير ملايمة في الاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثه من تاثير الحراره غير ملايمة
فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المراره فانها ابعد الطعوم
عن الملايم لشده المقاومه وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحراره مقاومة
شديده ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزا الحراره وتفرق تفريقا عظيما لان الحراره المجتمعه
اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلاجرم تكون الكيفية الحادثه في غاية البعد عن الملايم وتفعل
الحراره في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دون ما ذكر اولا
وهي الحرافه وتفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحراره
ولم يمنعها من النفوذ فتغوص في اجزايه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزا الحراره ويكون التفريق
صغيرا

صغيرا فلابد ان تكون تلك الكيفية فيه غير ملايمة وان تكون دون المراره في عدم الملايم وتفعل
الحاره في القابل المعتدل الملوحه وهي بين المراره والحرافه في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل
للحراره اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا
بين العظيم والصغير ولا محاله تكون الكيفية الحادثه في المعتدل اضعف من المراره في عدم
الملايم واقوى فيه من الحرافه ولان الملوحه كيفية متوسطة بين كيفيتي المراره والحرافه تميل
الملوحه الى المراره مرة والى الحرافه اخرى اعني يكون طعم المالح تاره قريبا من المراره بحيث يتوهم
انه مر وتاره قريبا من الحرافه بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد
المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحه وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحه مخالطة رطوبة
مايية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان
الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع
الملح من الرماد والقلي والنوره وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك حتى ينعقد ملحا او
يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه ثم البروده تفعل كالحراره كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف
الذي لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايم التفريق ولذلك كانت الكيفيات
الحادثه بواسطة التفريق اشد في المنافره من الكيفيات الحادثه بتوسط التكثيف ثم ان هذه
الكيفيات مختلفة في عدم الملايم على حسب مراتب التكثيف في القوه والضعف فتفعل البروده
في القابل الكثيف عفوصه لانه يتضاعف التكثيف اعني ان التكثيف يمنع البروده عن النفوذ فيها
ومنها فتجتمع اجزا البروده وتوثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فتحدث فيه
العفوصه التي تقرب من المراره في المنافره وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضه لان اللطيف لا يقاوم
البروده فتنفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية تكون
عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة العفوصه بكثير وهي الحموضه ولان الحموضه تحدث من
فعل البارد في اللطيف كان الثمر العفص لشده برودته وكثافته كلما ازداد مايية ولطافه واعتدل
قليلا باسخان الشمس للنضج ازداد حموضة وتفعل البروده في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة

لان السبب في حدوث الملوحه عن الحرارة في القابل المعتدل
هو التوسط اراد ان يبين ان التوسط قسمان كل منهما
صالح لان يكون علة وحاصل الكلام ان الحار يفعل في
القابل المعتدل ملوحة لكونها متوسطا بين المراره
والحرافه في عدم الملايمة او لكونها متوسطة بينهما في
الميل كما ان التفريق متوسط بين العظيم والصغير

دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من
تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في
عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان
وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه
في تلك الغاية والمعتدل الذي هو وسط بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا
ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة
وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويوثر تاثيرا تاما ملايما
جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي
هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذايقة وفي اللطيف الدسومة
لعدم قوة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا
ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان
القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها
في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه
الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس
بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذايقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس
بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيوثر فيه بمادته
وان لم يوثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحراقة ثم المرارة
ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح لانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت
بسبب حدوث المالح ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الشي الحلو تكون اولا عفصة بشديدة
البرد فاذا اعتدل قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان
كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم

ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه اي الحريف
لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك
اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا
ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك
البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير
منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة
نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الخضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في
السبخة والبنجة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة
في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسما
لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة وتختلف ذلك بحسب
الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليها اسم طعم باعتبار ما يقارنه من طعم
كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليها اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما يقال رائحة
الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات
هي الكيفيات الاستعدادية اي التي هي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد
نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول الاثر اما بسهولة او سرعة وهو طبيعي كالممراضية واللين ويسمى
اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة
والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل به كالمصارعة وليس بشيء لان
المصارعة تتعلق بامور الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما
من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة
من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي
القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء

لعدم تناهي المراتب في الشدة والضعف

المشمومات

الكيفيات الاستعدادية

فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشي قابلا للاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا المعنى اعتباري اتصف به ذلك الشي ثم انه قد توجد امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماه بالاستعدادات فاصل القبول من الامكان الذاتي ومراتبه المقتضيه لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فتكون الشده المستلزمه للرجحان معتبره في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغايه كانت الاستعدادات متوسطه بينهما توسطا معنويا بقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسط هنا ليس حقيقه ولا مجازا فيكون اطلاقه خطا من حيث اللغه والنفسانيه حال او ملكه النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانيه اي المختصه بذوات الانفس الحيوانيه بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفيه النفسانيه ان كانت راسخه سميت ملكه وان كانت غير راسخه سميت حالا والتغاير بينهما قد لا يكون الا بعارض بان تكون الصفه حالا ثم تصير بعينها ملكه كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانيه العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تاره ويراد به الصوره الحاصله في الذهن وهي ان كانت اذعانا وقبولا للنسبه سمي تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه سمي ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا فان لم يكن ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك سمي تقليدا والا يقينا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان يغفل عن مباديها كما في المسايل الهندسيه والحسابيه فانها اذا ذهل عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تاره ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هاهنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفه توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز فقولهم صفه وهو ما تقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تمييزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تمييزه لشي يخرج الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدره مثلا توجب امتيازه محلها عن العاجز لا تمييزه لشي بخلاف العلم فانه توجب تمييز المحل وتمييزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكيه التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبه القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبه بعينها وهو سلب تلك النسبه ففي صوره الظن نسبه القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صوره الجهل المركب والتقليد وان لم نجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناول التصورات باسرها بناء على زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا حد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشيا البديهيه قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلوميه كل منهما على معلوميه الاخر واعترض عليه بان معلوميه غير العلم هو معلوميه حقيقه العلم انما تكون بعلم مخصوص اعني علم جزئي يتعلق بذلك الغير لا معلوميه حقيقه العلم والموقوف على معلوميه الغير هو معلوميه حقيقه العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويتبين ان التصورات وعلى تقدير ان تكون لها نقايض كما زعم بعضهم لا يشمل التعريف من التصورات الا البديهيات التي لا تحتمل النقيض

حاصله ان العلم صفه قائمه بالمحل متعلقه بشي توجب كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز المتفرع على الصفه والتمييز انما هو للصفه بالمحل ولا شك ان تمييزه انما هو لشي يتعلق به الصفه والتمييز وهو الذي لا يحتمل النقيض واسناده الى التمييز مجاز ثم الظاهر ان المراد نقيض التمييز كما ذكره لا نقيض الصفه والمتعلق س

لم يذكر الشك والوهم لانهما من قبيل التصور فيكونان داخلين في الحد وفي ترك هذا رد لما ذكر في شرح المواقف حيث اخرجهما عن التعريف م ن

لانه فهم من كلامه فيما سبق ان العلم صفه قائمه بالنفس موجبه للتمييز وفسر التمييز بالايجاب والسلب فلزم ان يكون العلم هو الصفه الموجبه لهما ١٢

اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له ولاني اعلم بالضروره كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي محصل

او المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به تلخيص محصل

ان اراد ان تصوره بوجه ما بديهي فلا نزاع في بداهته وان اراد تصوره بكنه حقيقته وهو المتنازع فيه

هذا اما تنظير يعني تصير صفه بعينها ملكه بعد ما كانت حالا كما ان شخصا بعينه يصير شيخا بعد ما كان صبيا او تمثيل بمعنى اذا صار الصبي شيخا تصير صفاته التي كانت حالا ملكه لو والاول اظهر من العبارة م ن

والاكتساب اى ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي
يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا
بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير للنفس لابد في العلم من انطباع شبح و
مثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس
الامر وكل ما يحكم عليه باحكام وجودية كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل
اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني
للاشيا انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس مهية المعلوم لا حقيقته
ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين
علمنا بموجود وبين علمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم
الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه لجيب بان العلم
بالاشيا يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشيا في القوى المدركة و
الاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشيا انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيها
ارتسام وانطباع هناك بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي
ضرورة ان انكشاف الشيء على الاخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول
مثاله عنده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لابد
ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ادعى تمام البرهان نفي القول بحصول صور الاشيا في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه بالاشيا انما هو بحضورها انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها
وخصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها
وقال بعضهم علمه تعالى بالاشيا انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال مغاير اجواب
دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا

وشي كونه موجا مستقبلا حارا باردا

حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند
تعقلها اياها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان
لو كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا
البحث في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم و
طائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن اشارة الى بطلان
هذين المذهبين اى اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان و يختلف باختلاف
المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في
الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين
على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد
باولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال
ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ان يجوز ذلك
في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن
الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشيا المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين
يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز العلم انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز
انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه
يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض
الاحيان ويصح لا انفكاك فان الامكان الملكي دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق
العلم الواحد بهما جواز الانفكاك محال بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان
العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد
النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي
الى الوحدة وانه محال بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم

واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعدده كالنتيجه ونفي المعارض
وكون الحاصل علما اجمالا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافه
فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفه ذات اضافه فيجوز ان يكون للواحد تعلقات
بامور متعدده كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه
كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم تلاحظ الاجزاء على التفصيل
واندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انا اذا فسرنا العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع
وحده العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو مجموع هو فان الاجزاء داخله فيه ورد بانه ان اراد الجواز
الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو
ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا تعلمه كالحال والاستقبال اشاره الى بطلان مذهب جماعه من المعتزله
حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشي سيوجد علم
بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ان ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه
في الازل بوجود الاشيا الان عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنه فقد قالوا
ان علمه تعالى صفه واحده يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في
صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده
في الحال ولا تعلم والعلم لا يتعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافه فتوهم بعضهم
ان العلم نفس تلك الاضافه فورد عليهم الاشكال في علم الشي بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافه لاستلزامها الاثنينيه
وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافه فمن قال منهم اولا انه صفه ذات
اضافه توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صوره الشي توجه عليهم الاشكال في
علم الشي بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وناهيك بذلك الاشكال الوارد على الشكل والى هذا
المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشي بنفسه
لتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار
لزوم الاضافه اذ عند الاتحاد لا تتحقق الاضافه فلا يتحقق العلم لانتفا لازمه الذي هو الاضافه

الاضافه والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشي بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد اجاب ايضا بان
احدى الصورتين موجوده بوجود اصيل والاخرى ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحاله وعن الاشكال الثاني
ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبه ولا شك ان كون الشي بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه
بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق النسبه الاضافه المذكوره بين الشي ونفسه
سوا جعلت نفس العلم او لازمه له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض
عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيا يحصل لنا في تلك الحاله كيفيه نفسانيه هي العلم بذلك الشي فيصدق عليها حد
العرض سوا كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصوره المعقوله من الجوهر جوهر لا عرض
لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهيه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصوره
المعقوله من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود
الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهريه والعرضيه للشي انما
هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما
موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر
دون حد العرض واما صورته العقليه اعني العلم به فليست موجوده في الذهن بل في الخارج وفي
حدودها الخارجي موجوده في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها
حد العرض غايه ما في الباب انها قائمه بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانيه وفرق ما بين الوجود
في الذهن وبين القيام به وقد استوعبنا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو
فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيا
ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيا فتعقلته ويسمى انفعاليا
او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبله التي ليست فعلا لك وهو ضروري اقسامه
سته ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج حصوله
الى الفكر وهو الضروري واقسامه سته بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات
ومتواترات ووجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من

العلم عرض

الضروريات الست

الا النقات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير
الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة لازمة يعني لا تعزب عن العقل عند تصوره للاطراف
فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيه الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم
فيها من شانه ان تحصل بالاخبار فهي المتواترات اولا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا
فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وكالجسم الواحد لا يكون في آن
واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج الى المؤثر او لنقصان
الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال اولان الله تعالى الخالق
على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى
حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده من نفوسنا
لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات فهي قضايا يحكم العقل بواسطة لا تعزب عنه عند
تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة الى القياس الخفي المنتج لليقين بها وهو
ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت
المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من
غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا انه حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه
وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد
من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يحصى
دائما انه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بما هو ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على
الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت

كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او
قام دليل على صدق قائله داخل في التواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس بمتواتر ابلا اشتباه قلنا خبر
الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا
الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بانضمام الحدس من القرائن وعلى الاول الخروج من
المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول اعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس
الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات
معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن
دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة
مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها لما قيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل
المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال
او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما تكون الواسطة فيها
هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام
حصرها في ضمن البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورها وان الحسيات
تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام
في المحصل لاشتمالها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في
كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات
من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله
كسائر العلوم وهو تابع ثم عدم اصالة موازنته في التطابق فزال الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة
والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها

عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علم الله تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية

اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي

تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجاب عنه بانا لا نعني بالتابعية هنا التاخر حتى

يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر

لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازيا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق

هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على

الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت هذه الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح

ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا

لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا الا في علمه شريرا فالله سبحانه انما علمهم

في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا

الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علم فعليا اصلا قلنا التابعية بالمعنى

المذكور انما تجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة والاصالة بالمعنى الذي

ذكرنا انما تتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من العلم

من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاولى يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه

من المبدا الفياض وهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد مخصوص اما الضروريات

فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه

صورها المشتملة على المهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى

بعض استعد لان تفيض على النفس الناطقة صورة تلك المهية النوعية مجردة عن التشخصات واذا احس

بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا

حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل لها التصورات وا

لتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات

على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه

اي وان كان بطريق الاختيار فقط لزم الدور لان الفعل الاختياري موقوف على العلم فلو كان العلم موقوفا على الفعل الاختياري اعني استعمال الحواس لزم الدور ١٢٥

هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح اخر

يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين

باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا

جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما

اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيات مخصوصة

من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيات ولكن في حال

غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات

والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون

اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع

والثاني هو الاحساس فقط وهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت

جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل يفارق

والتعقل بمفارقة الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة

اما المهية من حيث هي هي او باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم

الا ان يكون المعلول لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلة تصور مهية

المعلول وذكر في المحصل انا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعلول

ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على ان التعقل

يستدعي حصول مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب

تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون

المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن

مهية موجبة لمهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول

المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي تستلزم

وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو

المطلوب واما بمهيتها من حيث انها مستلزمه للمعلول وعلة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم
تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضروره ان الملزوميه
واللازميه او العليه والمعلوليه من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا
وهو علم ناقص بالمعلول واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها و
ما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول
كذلك اى على وجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور
وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكوره يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها
من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض
المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعده القائله بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
مستعمله عندهم في موارد متعدده كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته
واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها لذلك الغير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم
بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدا الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه
فقد يمنع ذلك في غيره ولا يتم مقصودهم فيه والصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم
العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود
علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص
يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستنده الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاوها الا لشئ مخصوص
والمعلوليه مستنده الى الامكان لا ذات مخصوصه ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصه قبل
فالعلم بالعلة يستلزم العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون
ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما
علما ناقصا اقول فيه النظر المذكور انفا فان اقتضا العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق في الخارج
وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضا بحسب التحقق الذهني
ثم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم

علم ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود
لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم
العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بمهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من

مراتب العلم ثلث

العلم بمهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرناه و مراتبه ثلث اى مراتب العلم
ثلث الاولى كونه بالقوة المحضه وهو عدم العلم عما من شانه وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل

العلم بالقوة المحضة

كما في العقل بالفعل وقد تكون قريبة بعيده منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما
في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم
من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشئ كانه منه ولا يخفى ان علة القريب من تلك

العلم الاجمالي

المراتب اولى الثانيه العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضه التي هي حالة الجهل

العلم التفصيلي

وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل الثالثه العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشيا
متمايزه في العقل منفصله بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه ليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
حالة بسيطه هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة بالنظر الى التفاصيل التي في ضمنها
وقال الامام ان هذه المرتبة المسماه بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت
معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة
لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حاله من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة
معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة
وقررها شيا فشيا حدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم
بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها
اجمالا ونظيرها تين المرتبتين من الاحساسات ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها

فاما بحدوثه الابتدا حالة اجمالية وبعد الحدوث حالة اخرى تفصيلية الاولى ولا شك ان ابصارنا
لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي
والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت
امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة
فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون لمعلومات متكثرة صور متعددة بحسبها
فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد تحصل الصور المتعددة لامور
متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة
في الزمان كما اذا تصورنا اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه
الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين
الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد
وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا تختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها في نفسه
الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المرتب على التقرير
فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب
السؤال ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك
انا اذا عرفنا النفس من جهة انها شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون
علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة
من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء اذ العقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها
مع حصول صورها في العقل كالحروف المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها

اليها وفصلها اصارت محضرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تتفاوت حال
العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة في ضمنه
بلا قصد واحضار واذا حصلت الاجزا كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول
فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله للعلوم
عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء هو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا
على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل
لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه فبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة
افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد كونه وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا
على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه
امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا
واعترض بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم
صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غاية ما في الباب
انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول على العلة
واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المتعينة الا بالسبب وحاصله
ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا بالاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني تعينه البرهان
الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل

بالالف على البا فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبا وهو كلي لان نفس تصور معناه لا
يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شي عن شي لا يمنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة والكلي المفيد بالكلي ايضا كلي واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل
بالالف على البا واما لو استدل بهذا الالف على هذا البا كان للمسبب المعلوم جزئيا حقيقيا فال
الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص
اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان
على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا
على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم
واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما
قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن
والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة
واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي
جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات
لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وكل يعتقد
يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل
للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها
في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها
عنها ما يكمل به جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب واما باعتبار تاثيرها
في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن
الة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له اربع مراتب اما مراتب النظري فهي اما كمال
واما استعداد لحصول الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى

العقل

وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب يطلق الاسما
على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها والما قيد الهيولا بالاولى
لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصريات للمواليد ليست خالية عن الصور كلها
بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد ذاتها خالية عنها اذ ليس شي منها ماخوذا
فيها وان لم تخل انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة
او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان القوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحصل بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان
تحضر النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك
ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الا
ستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس
الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا
بحيث لا يغيب شي منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا
لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان وكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا
عنها ولحظوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية و
نفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس

اي الجسم المطلق هيولى ثانية لبساطته
والعناصر هيولى ثانية للمواليد ١٢

واعلى درجات هذه المرتبة ما سمي بالقوة القدسية

جمع ناموس يطلق على جبرئيل وعلى ما
يحمل جبرئيل من الاحكام والمراد
هنا الثاني م ن

بالصور القدسيه وراءها ما يتجلى عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن
نفسه بالكليه وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه
والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا
اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المشهور
ويقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم
والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك
ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام
تحمل ما لان المتبادر منه ان تكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى
العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين
وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى
بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد بمعنى انه قد
يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك
النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد
وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب
والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا
احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقادان
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول
المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها
محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك
جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيهما زوال

السهو والنسيان

وسهوا لا يصير العلم ملكة للنفس ولم يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة عن المدرك مع بقائها في الحافظ والنسيان زوالها عن المدرك والحافظة جميعا شرح حسن

زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور
زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن
النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فزالت الصور عن
الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو
والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما
على الاخر وقد يصح تعلق كل واحد من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر بتغاير الاعتبار لا التصور

في صحة تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالاخر

الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل واحد منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون
بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا احتياج الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم
كما عند علم النفس بذاتها وسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري
بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان
نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا
حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها
وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق العلم بالاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان
نحكم على تصور الانسان مثلا او على تصور التصديق بشيء من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم
عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة عنه وكان
العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور
النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك وههنا يكون العلم به مغايرا
للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسيم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى

الجهل

جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل
العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو
عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسيم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين

الظن

اعتقاد الرجحان

اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبى العلم يحصل بالنظر مع سلامته من بعضه ضرورة

النظر واحكامه

ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظرى من الضروري وان خفاء ذلك مطلوب لا يحصل من اى قبيل اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادى لا توصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادى بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين يعنى على الشرائط المعتبرة فى الانتاج افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احدهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة يعنى لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج ان كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اى الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما فى هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدة فلا تفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من الاقوال فى كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة فى هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعرى وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لموجود لشى منها مدخل فى وجود شىء اخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه الجادة عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثانى مذهب الحكما وهو ايضا مبنيا على اصلهم وهو ان المبدا الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج فى تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذى هو فعل اختيارى لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا بين الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء الاشتراك فى النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا الاتفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم التوليد بالتذكر لعلة فارقة لا توجد فى ابتداء النظر وهى عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به اذ تكليف بفعل الغير فانتج ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذى هو عدم التوليد والتزمنا التوليد فى التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر يفعله الساعى للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم الثانى لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتدا النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر ليلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتدا النظر الذى لا يلزمه هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم واختار المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكما او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازى يحتمل ان يكون

هو مختار الامام وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل
الامام على وجوبه فانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وكل متغير حادث
واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير
متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته
تعالى لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا
وانما يصح اذا حذف قيد الابتدا في استناد الاشيا الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض اثاره
مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا
بقدرته تعالى كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن
بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ علمه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتدا كما هو مذهب الاشعري وقيل
النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه
ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا
وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواكان في المعارف الالهية او
غيرها وسواكان معه معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله يحتاج الى معلم اخر
ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مويدا من عند الله تعالى بخاصية تقتضي كمال عقله
واستقلاله في معرفة الله تعالى او تنتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشيا بالوحي الثالث
ان صدق المعلم لا بد منه ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره بهذا انما
يفيد العلم بالصدق فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه مما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
واجيب بانه قد يشارك العقل قول المعلم في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه
فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم
ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغايبة

الغايبة عن الحواس وصفت المعارف بما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا الخرج الجواب عن
الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غايبا عن الحواس
لا توجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول
العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفايضة
لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مويد من عند الله تعالى حتى يبين لنا العلوم المتعلقة
بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات وحتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف
الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب
وطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه واله ولا شك في الاحتياج اليه ولهذا الخرج الجواب
عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
تفيد النجاة ما لم يحصل بتعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثال الامر على ما قال النبي صلى الله عليه واله
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه واله وكونه اماما ومرشدا الى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتتوقف النجاة على متابعته
والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل
باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة
واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد
للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده
وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو
والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغامضة التي هي ابعد
العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج بمعنى عسر حصول
المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم

ثم لابد من الجز الصوري يعني لابد ان ترتيب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم
اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سوا كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات
لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات
بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلا يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور
لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي
علموا انها نتيجتها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد
شرائط العامة من الحيوة والعقل وعدم النوم ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم
بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول او لان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين
فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا
لا تحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بالمطلوب من دليل ربما ينظر
في دليل اخر على ذلك المطلوب فيلزم العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان
العلم الحاصل باحد الدليلين مخالف للحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع للمثلين
وتعدد الدليلين لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الثاني مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب
والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين
اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يودي الى اليقين والشرط
حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف المطلوب بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في
معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية
اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب
صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئه المودية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد
عليه ان الجاهل ربما ينظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها غافلا عن خصوصية
المطلوب ثم يتامل ما تودي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب فاما يقتضان المبادي مرتبة

مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطلوب فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية
اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا او لانه يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما
نظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها فادته الى المطلوب كما ذكرنا انفا ولوجوب
ما يتوقف عليه العقليان وانتفا ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة
الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس
واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر
في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار
بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر
واجبا واما ان شكر الله واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى دقيقه وجليله روحانيه
وجسدانيه مما لا تحصى كثرة والشكر لها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم الله عليه بمثل هذه
النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته
استحق الذم من العقلا قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون
شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة
بنعم جسام فيجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه لم يشكره يسلبها عنه فيحصل
له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي مضرته ناجزة له فان لم يدفعه كان
مستحقا لان يذمه العقلا فهما واجبان عقلا اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شي
منهما الا بمعرفة تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور منه ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل
اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فتكون معرفته تعالى ايضا واجبة
عقلا وهو لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي
والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفا ضد المطلوب على تقدير ثبوته

كان التكليف به عقليا اى ولانتفا الوجوب الشرعى الذى هو ضد المطلوب اعنى الوجوب العقلى
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعى منتف على تقدير ثبوته لان
الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اى لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر فى معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر فى معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى
تصديقا له ووجوب هذا النظر اعنى النظر فى معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه فى مطلق
النظر واما لانه نظر فى معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر
فى معجزتى كى تعرف صدقى فله ان يقول انا لا انظر فى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان
ما اعرف وجوبه على لا يتعين على الاقدام عليه فلى الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر
الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذى لا يعلم الا بالنظر فى معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا
الكلام متجها لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام اى عجزهم عن اثبات نبوتهم فى
مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعنى كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا
وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته
كان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزامه المحال اعنى افحام الانبيا اما انتفاؤه على تقدير ثبوته
فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه
لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال فثبوته يقتضى ثبوت المحال وثبوت المحال لا
يقتضى انتفاءه بل ذاته تقتضى انتفاءه لا يقال ان ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له
على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول
اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة فى نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير فى
نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلكم الفاسد اعنى قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان لدفع خوف العقاب لان

لان احتمال الخطا قائم لخوف العقاب بحاله والقنا زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن
حالا ممن لم يحصلها لتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصل المعرفة
على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع فى اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة بترا وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوى والاخروى قبل بعثة الرسول
فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمهم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية
مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفايدة يلزم العبث
وهو غير جايز عقلا وان كان لفايدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما فى الدنيا
فلانه مشقة بلا حظ او فى الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف
العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعالى ونعمه
وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوى ما بينهما من الكنوز
والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا
عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من تلك اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك
ولانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفى فيها المعرفة
السابقة على النظر الذى هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا
نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما
يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم
ان المعرفة واجبة مطلقا فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى
تردد الذهن فى النسبة او لحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول كمال المعرفة بالفعل
لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فولكم فى اثباته
اذا توقف واجب مطلق على شىء ولم يكن ذلك الشىء واجبا لجاز الترك وعرضنا تركه فى زمان تركه وعدمه

لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه
فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف
في حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه
اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان
تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف جائز ولجاءت المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا او
والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو
التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة
فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا يستتبع فايدة اخرى
وعدم استقلال العقل بامور الاخرة ممنوع لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور الا با
ستقلاله بامور الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته
الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن محتاج الى النظر يتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا
لنا واما التصفية فلقوتها فيحتاج الى المجاهدات شاقة ومخطرات كثيرة قد يابى بها المزاج فهو في حكم ما
لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة
المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا
يجب على كل تقدير الايمان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك
الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبيا مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي
هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فالناظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة
بل بالنظرية والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا
تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم
انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات يساق
ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على

على طريقه مع ترك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة
الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل يحمل المكلف ان يستمع الى النبي صلى الله عليه واله
وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة
واثبات النبوة وثانيا بالحل وهو انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه
بل الامتناع عنه ما لم يجب عليه يكون وجوبه بالشرع ثابتا في نفس الامر سواء نظر ام لم ينظر وسواء علم وجوبه
ام لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين الاتيان به لا يسوغ لك
اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا
من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم وقد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل
في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال
عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم
المكلف بالوجوب ولا النظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلوب مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع
وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه الصلوة والسلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم
يتفكر فيها فقد اوعد على ترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك
ظني لاحتمال الامر غير الوجوب ولحديث المنقول من الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى
واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي
لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه بعضها
بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب
المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة

اما للعارف به تعالى وهو تحصيل للحاصل او لغيره وهو تكليف للغافل فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه
اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القايلة بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف للغافل ممنوعة
اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له
انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه لذلك
لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدليل الدال على
الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي
لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة
كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للقاصر العرفانية
والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا
يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او
يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين
وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على
ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به تعالى فيجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف
عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتدا
بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق النفس الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي
هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا
اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه واله والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كان قد اشتغلوا به لنقل الينا

١٠٤

الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة لانه
قال صلى الله واله من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررون ويفحمون المنكرين والقرآن مملو منه
وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص السوال والجواب ولم
يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح اي الطبايع
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم
ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كلما حدث في الاعصار
الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كما لم
يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف
في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقها
فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بهذه
هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم
الشرعية وثانيها انه صلى الله عليه واله نهي عن الجدل كما في مسيلة القدر روي انه صلى الله عليه واله
خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلوة والسلام اذا ذكر
القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد
عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الارا الباطلة
ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في
الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال

الباطل فما موربه قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي
هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي عليه الصلوة والسلام للقدرية مشهورة روي
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة
والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان
شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي عليه السلام املكها دون
الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد
اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم
من كون الجدل منهيا عنه كون النظر منهيا عنه كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثانيها قوله صلى الله عليه وآله
عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب
بان هذا الحديث لم تثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي
ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها
فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض
القواطع وما استدلوا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة واراد ان يشير الى ما يتعلق به
النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائط ما
يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر واما مركبة من
العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات
والنقلي الصرف محال لاستلزامه الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول ولا يستفاد
من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثلث القسمة
اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت

مقدمات الدليل لا تكون كلها شرعية

١٠٥

افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها ولما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية فلا يقابل
المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة
وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر
الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم
بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر
وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في غير المعنى الموضوع
له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من
ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يرد ما يقيد صحة بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم
تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور جائز في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته
الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال
على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك الدليل لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول معناه الى معنى
آخر والى هذا اشار بقوله ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه
يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء
او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو
اصل النقل لاحتياجه اليه وانما هو بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل
عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا
لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عند عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية
وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسما وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات
وهيئات التراكيب والعلم بالارادة تحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على
انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسما ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة

النقلي قد يفيد القطع

تاويل الشرعي اذا عارض العقلي

مما صح

فيما بين جميع اهل اللغة فى زمن الرسول صلعم ومعانيها التى تراد الان والتشكيك فيه سفسطة لاشبهة فى بطلانها
وكذا الحال فى صيغ الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان
فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا
انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت
تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض العقلى قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او معونة
القراين قلت اما فى الشرعيات فلا خفا اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما فى العقليات فلان
العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك
لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفا الاخر فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفى المعارض
فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما تتوقف على انتفا المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم
بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك

وهو قياس وقسيماه يعنى ان ملزوم العلم او الظن على ثلثة اقسام قياس واستقرا وتمثيل ووجه
الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل
على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما فى الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية
فترجع اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذى باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وسمى
به لانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذى باشتمال الموصل اليه هو الاستقرا والذى
بثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما فى كل انسان ناطق
وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بمفهوم الناطق الذى هو كلى على جاء كل
واحد من جزئياته التى هى افراد الانسان والقياس اقترانى واستثنائى لان القياس ان كانت
النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائى كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقترانى
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة

اربعة يعنى ان القياس الاقترانى باعتبار صورته القريبة اعنى الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط
الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به فى الصغرى محكوم عليه فى الكبرى وهو
الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثانى او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به
فى الكبرى ومحكوم عليه فى الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعنى باعتبار الهيئة
الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب
من الحمليات الصرفة وهو الاقترانى الحملى او من الحملى والشرطى او من الشرطيات الصرفة وهما الاقترانى
الشرطى والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا اخر
غير التصديق اعنى التخييل الجارى مجرى التصديق فالثانى الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما
فالاول الخطابة والثانى ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التى هى مادة الشعر والمظنونات
التى هى مادة الخطابة والمشبهات التى هى مادة المغالطة والمسلمات التى هى مادة البرهان والجدل وقد
وقد يعد المجعول للمسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا اخرهما فليجعل فى المادة القريبة ايضا قسما واحدا فيكون
مفيد الجزم فى النتيجة لا بمعنى الجزم فى النتيجة ينقسم الى يقينى وغيره لانا نقول كذلك الجزم فى المقدمات
للمسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وعبارة المتن تدل على ان القياس الاقترانى ينقسم الى خمسة واربعة ولا
اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائى ينقسم ايضا الى هذه الاقسام والثانى متصل
والنتيجة امران وكذا غير الحقيقى من المنفصل ومنه حقيقية يعنى ان القياس الاستثنائى اما متصل
وينتج قسمان منه احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالى والثانى ما استثنى فيه
نقيض التالى فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفا اللازم يقتضى
انتفا الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالى او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفا الملزوم لا يستدعى
صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضى صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون
اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقى وكذلك ينتج قسمان منه لان للمنفصل الذى هو مانع الجمع
فاستثنا عين كل واحد من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثنا

نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين وللمنفصل الذي هو مانع
الخلو فاستثنا نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثنا عين كل منهما
لا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثنا كل من الجزئين
يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان
الظن وتفاصيل هذه الاشيا مذكوره في غير هذا الفن يعني ان الاستقرا والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقرا
فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان تم ان علم حصر الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا
نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا
يفيد الا الظن مثال الاستقرا التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا
يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقرا الناقص قولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهايم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقر بخلاف ذلك كالتمساح فانه
يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع
بينهما تسميه الفقها قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا
الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة
فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان ثم عاد هذا القسم الى القيا سواعني الاستدلال بالكلي على
جزئياته ويكون ذكر الصوره لكون الحكم ثابتا فيها لعوالانا نجعله اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق
واستقصا البحث فيها مذكوره في غير هذا الفن اي في المنطق فلا وجه لايراد ما هو زايد على ما
ذكرنا ههنا والتجرد والتعقل متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فانه تشابهت عرض
الوضع للمجرد والا تركبه مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شي لم تعرضه العوارض الغريبة التي تلحق
بسبب الماده في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون

الشي بحيث لا يكون ماده ولا مقارنا للماده مقارنة الصوره والاعراض اما ان كل عاقل مجرد
فلان التعقل انما يكون بارتسام صوره المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصوره المعقوله فهو مجرد لانه
لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصوره المعقوله تحل
في العاقل من حيث ذاته الا من حيث تحرك طبيعه لجزئي فالصوره المعقوله على ذلك التقدير
تكون منقسمه فانقسامها الى اجزا متشابهه في الحقيقه وح يلزم ان تكون الصوره التي فرضناها
مجرده عن اللواحق الماديه من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان تنقسم الى
اجزا متخالفه فيلزم تركيب الصوره المعقوله من اجزا غير متناهيه بالفعل لان المحل لكونه ماديا
يقبل القسمه الى غير النهايه فالحال ايضا يقبلها الى غير النهايه والغرض ان الاجزا متخالفه الحقيقه
فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شي من اجزا غير متناهيه محال والاعتراض وهو قولهم
عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه
يكون بريا عن الشوايب الماديه وكل ما هو كذلك فشانه ان يكون معقولا لانه لا يحتاج
العقل لجعلها حتى تصير معقوله فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحده وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقوله والحكم على شي يقتضي تصورهما معا فاذن كل
كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لغيره المعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
مجردا قايما بذاته اما الصغرى فظاهره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا
وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقه لا تتوقف على المقارنة في العقل
فان صحة المقارنة المطلقه هي استعداد المقارنة المطلقه واستعداد المقارنة المطلقه التي هي اعم من
المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقه المتقدمه على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم
على الشي متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة المطلقه متقدمه على المقارنة في العقل فلا تتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقه غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا هو وجد في

الخارج مجرد قائم بذاته تكون صحة مقارنته للمطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان تحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان تكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما
في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان تكون الصحة بالنسبة
الى الثالثة وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في
الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة
المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا للغير وكل ما يصح ان
يكون عاقلا للغير يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير
ويعقل انه يعقل وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقله انه يعقل
ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير
يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان
يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما
حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فهو لا يستلزام المجرد
صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات
محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان تكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله
كما مر جوابا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فيجوز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع
معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة
المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص
فقط اعني المقارنة في العقل الا ان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات
المجرد بحيث لا تقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة
المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بدل بعينه على امتناع تعين صدق المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث
فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل يتوقف صحة مطلق المقارنة

المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته في الخارج
فلا يتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع انه يعقل
انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما يقينيا ومنها القدرة ويغاير الطبيعة
والمزاج لمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق
الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او
لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني
وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع ان يكون مصدر الافعال الكثيرة لا بالقصد
والشعور هو القوة النباتية فالقدرة تغاير الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير
الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار ففسر القدرة
بصفة تكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد
والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية
قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل
القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا تدخل في شيء من التفسيرين واجيب بان ليس المراد
التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى
وبهذا يندفع ما نقله الامدي من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد
اصلا على ما ذهب اليه الجبرية مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط
والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في

فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات

ان لا توثر بالفعل المانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل تسمى قدره لفظي والقدره تفارق المزاج
بالمغايره في التابع يعني ان اثر كل منهما مغاير لاثر الاخر فان للمزاج لكونه كيفيه متوسطه بين الحراره
والبروده والرطوبه واليبوسه يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع واثر القدره ليس من جنس اثر
هذه الكيفيات الاربع فالقدره تغاير المزاج وفيه نظر لان الشي الواحد قد يكون له اثار متغايره
في قوله وتفارق الطبيعه والمزاج لمقارنه الشعور والمغايره في التابع لف ونشر مرتب ومصححه للفعل
يعني ان القدره تقتضي صحه الفعل بالنسبه الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
وانما قيدنا بقولنا بالنسبه الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح فلو جعله القدره ممكنا صحيحا والا
يلزم القلب اما جعله ممكنا صحيحا بالنسبه الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدره هل
هي متعلقه بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزله الى انها متعلقه بالطرفين على السوا واختاره
المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فتتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعره الى
انها متعلقه بالطرف الواحد لان القدره عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا تتعلق
بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدره المتعلقه بهما وقال الامام الرازي
القدره تطلق على القوه التي هي مبدا الافعال المختلفه بحيث متى انضم اليها اراده احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها اراده الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبه هذه القوه الى الضدين
على السوا وتطلق ايضا على القوه المستجمعه لشرائط التاثير بجملتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين
والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبه الى كل مقدور غيرها بالنسبه الى المقدور الاخر سوا كانا متضادين
او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبره في المقدورات المختلفه فان خصوصيه
كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركه الا يرى ان
القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الاشعري اراد بالقدره القوه المستجمعه
لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزله ارادوا بالقدره القوه التي هي مبدا
الافعال المختلفه فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدره
الحادثه ليست موثره عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدره القوه المستجمعه

المستجمعه لشرائط التاثير وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه
اختلفوا في ان القدره هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزله الى الثاني والاشاعره
الى الاول واختار المص مذهب المعتزله واحتج عليه بثلثه وجوه الاول انه لو لم تكن قبل
الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمه
انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدره وكونها مع الفعل متنافيان
لان القدره يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا
فلا حاجه اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم
فالقدره لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدره قبل الفعل بل مقارنه له غير مفارقه
عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرته تعالى ضروره عدم انفكاك احدهما
عن الاخر والثاني بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدره منه على الايمان وان تبدل بالايمان
لم يكن مكلفا لاستحاله تحصيل الحاصل فيتنافى التكليف والقدره التي هي شرطه اجيب بان التكليف
لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما
كون القدره مجامعه للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل
اخر لا بذلك التحصيل فيجوز ان يستمر التكليف حال القدره فاندفع تشنيع المعتزله على
الاشاعره بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدره فلا عصيان ومع الفعل
لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدره او عدم العصيان لازم اما قبل
الفعل فلعدم القدره واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج
الى القدره وما يتوهم منه انه يلزم ح ايجاد الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحال
ايجاده باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدره

العبد نعلم ندعي ان القدره على الاطلاق مقارنه للفعل ليرد علينا حدوث قدره الله تعالى او
قدم العالم بل قدره الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثه مقارنه للافعال الصادره عنها واحتجت
الاشاعره على ان القدره مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى
زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدره وانه
المعلول بدون العله وهو محال واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرته تعالى وما يقال من ان
العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايره لذاته فمما لا يجدي نفعا
لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا
لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العله بل مع سبقها واستحالته ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعه ولو سلم يجوز
ان تنعدم القدره ويحدث مثلها فيكون لها تعاقب بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد
هذا الاخير بان وجود المقدور اما بالقدره الزايله فيعود المحذور او الحاصله وهو المطلوب
ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعره الزاي والافهم لا يقولون بتاثير القدره الحادثه الثاني
لو كانت القدره قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه
اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا وايضا لا تكون الحاله التي فرضناها سابقه على الفعل سابقه عليه بل مقارنه
له واجيب اولا بالنقض بالقدره القديمه فان قيل لا يلزم من وجود القدره القديمه قبل الفعل
وجود تعلقها قبله فالقدره القديمه تعلقها مع الفعل ومقدوريه الفعل انما تجب في تعلقها
وزمان القدره به اقول فليجري مثل ذلك في القدره الحادثه وهو ان تكون نفسها موجوده
قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قولهم حصول الفعل قبل وقوعه محال
بانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط
كونه قبله محال والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدوريه وامكان حصول الفعل من القادر

القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه
مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا بالعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا
ينافي تعلق القدره به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه
قبل زمان الفعل ووقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع
النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا معا
وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور
مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل منهما مستقل بالقادريه
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما تم ههنا
اذا كانت كل واحده من القدرتين موثره واما من جوز القدره قد تكون كاسبه لا موثره
فقد جوز اجتماع قدرتين موثره وكاسبه على مقدور واحد فيقع لهما كما في افعال العباد الاختياريه
ولم يجوز اجتماع موثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا
بالقدره الحادثه وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور
اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون لكل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل اخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل
ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفناه من المنع على المقدمة القايله اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر وقد مر مشروحا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها
اي في تماثل افراد القدره ذهب طايفه الى ان افراد القدره يستبعد ان تكون متماثله لانه يمتنع ان يجتمع
قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا
ثبت هذا الامتناع امتنع ان تكون قدره الشخص على مقدور مماثله لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل

111

واحده من القدرتين المتماثلتين قدره على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحده المقدور مع تعدد القدره عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد بمقدور واحد بعينه فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحده فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانيه بدلا عن الاولى والوقوع واحد وكذا اما بالاولى او بالثانيه فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكه اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدره ام هو عدم القدره عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعره وجمهور المعتزله الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزله الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقه الضروريه بين الزمن والممنوع عن القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقه بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفه وجوديه هي العجز وليس هذه الصفه في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عايده الى عدم القدره في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايض كذلك والحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفه الى صفه قال المص في نقد المحصل ان القدره ان فسرت بسلامه الاعضاء فالعجز عباره عن افه تعرض للاعضاء فيكون القدره عدميه لان السلامه عدم الافه وان فسرت بهيه تعرض عند سلامه الاعضاء وتسمى بالتمكن ايضا فهو على ان جعل العجز عباره عن عدم تلك الهيه كانت القدره وجوديه والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركه الارتعاش عن حركه الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعره ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا وبتضاد الخلق القدره لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدره والخلق فان القدره صالحه لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون

يكون صالحا لاحدهما فقط والخلق ملكه للنفس يصدر بها عنها فعل بلا رويه وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايره الخلق القدره والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشي صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحده من جهه واحده فيجب ان تتغاير القدره والخلق اما ذاتا واما اعتبارا ولما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا ينفكان عنهما وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصاليه ومنها اللذه والالم اي من الكيفيات النفسانيه اللذه والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصد التعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذه ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشي الخاص به كالتكيف بالحلاوه والدسومه للذائقه واسماع النغمات الطيبه للسامعه والرفعه والتغلب للغضبيه وادراك حقايق الاشيا واحوالها على ما هي عليه للقوه العقليه وقولنا من حيث هو ملائم لان الشي قد يلائم من وجه دون وجه كالدوا الكريه اذا علم ان فيه نجاه من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاه وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعه عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذه دون ادراكه من حيث انه منافر ولهذا ايضا ظهر ايضا فائده قيد الحيثيه في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذه والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذه والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافه ثم المعتبر هو الملاءمه والمنافره بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملاءمه في شي فيلتذ به وان لم يكن ملائما له

معلوم في الحاشيه وليس المراد باللازم الحملي ما يحمل الخ يعني انك قد عرفت في صدر الحاشيه ان اللازم الحملي ما يحمل على الملزوم وهذا معنى يمكن شموله للاتصالي اذ الاتصالي مما يحمل كما في الصوفي فيكون الحمل شاملا للاتصالي ويكون الاتصالي احد افراده فيه فقد يكون التنافي بين اللوازم الحمليه مستلزما التنافي بين ملزوماتها وذلك اذا كانت اللوازم مما يحمل مواطاه واللزوميات اشتقاقا كالصوفي والظلم مطلقا فان التنافي بين هذه اللوازم الحمليه يستلزم التنافي بين ملزوماتها الاشتقاقيه لانها لوازم اتصاليه قد صدق عليها انها لوازم حمليه لعموم التعريف فلا يصح قول الشارح ان الاول لا يستلزم الخ واذا خص التعريف بالحمليه بدليل مقابله بتعريف الاتصاليه فيكون حاصله ما يحمل على الملزوم ولم يكن وجود الملزوم في محل مستلزما لوجود لازمه فيه ولا اشكال في قول الشارح كما لا يخفى ١٢٥

لخصوصها احد يقدر على السخاوه والامساك وبخلق على السخاوه

ذكرها في الكيفيات النفسانيه دون المحسوسه لان المدرك بالحس هو الكيفيه التي يتلذذ بها او يتالم عنها كالحلاوه والمراره مثلا لان نفس اللذه والالم اذ لا يدرك بالحس الظاهره الى ادراكها شرح طوالع

اي الملائم والمنافر

وقد يشعر بالنافرة في شي فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف
بالقياس اي ويختلف اللذه والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به
اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقيتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا عند الاكل مثلا
حالة نسميها باللذه ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذه نفس ادراك الملايم ام غيره
وبتقدير المغايره هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلوليه هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم
قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت
بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف تنافي هذه
المناقشات وقد اخترت ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر واجيب بانه لعله
اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من
الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم
محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذه ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني وعيبته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذه اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمره
لا تشعر بها فاذا زالت الحالة المستمره الطبيعية ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذه انما ننازعه في مقامين احدهما ان اللذه دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل
بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذه من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما
في مصادفة مال او مطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان
لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوه او الامره وقد يحصل
الخلاص عن الالم من غير لذه كما في حصول الصحه على التدريج وفي ورود المستلذات من
الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له
شاغل عن الشعور والادراك وللمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذه خروجا
عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني ولو سلمنا ان
الخلاص عن الالم لذه فلا نسلم انها منحصره فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود

والموجود في نسخ الكتاب بهذه العباره وليست اللذه خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكما الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربه فان
الحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشده تكثيفه
وجمعه يوجب انجذاب الاجزا الى ما تكاثف اليه ويلزم من ذلك تفريقها عما انجذب عنه
والاسود الحالك الظلمة يولم لشده جمعه والابيض اليقق لشده تفريقه وللمر والحامض من المذوقات
مولمان لشدته لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا
الحار في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها يكثف والاصوات القويه تولم بالتفريق التابع لعنف
الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع يده
بسكين شديده الحده في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفريق الاتصال سببا ذاتيا
للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي
زمانا وان كان قليلا فربما يتعدى العضو المقطوع بالاستحالة المزاج شيئا فيحصل الالم الذي هو
سببه ومنها ان الغذا انما يصير جزا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزا المغتذي
ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذا النمو انما يحصل
بتفرق في الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزا
صغيره جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان
صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيره جدا الا ان هذه الامور الموجبه للتفرق لا تختص بجز من
البدن دون جز بل هو حاصل في جميع الاجزا واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج
في السببية الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفوات الشرط
على ان التفريق الحاصل في الاجزا بالنمو والاغتذا وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس
به لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة
العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه
انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا هو بتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة

السمیه من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحه العظيمه ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول لو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك بسبب هذا الاتصاف موجبا لا مر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يسند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسع العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فلان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة له دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد لها تألما شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر الحاس عن المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازالت كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمه كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا حس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الوارده فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كانت المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا بحسب استمرار تقلل التخالف بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس لها فيضعف التاثر والاحساس حتى انه لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول التوافق بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك فان المنغمس في الحمام يستلذ هواءه اولا ثم يشمئز عنه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه ساعة اثر فيه هواء الحمام ونسخ فصار كيفيته موافقة لكيفية هوائه فتراه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اى

اى اللذه والالم حسي وعقلي وهو اى العقلي اقوى منها لان كلا من اللذة والالم ادراك والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسيه وعقليه والحسيه اما ظاهره تتعلق بالحواس الظاهره واما باطنه تتعلق بالحواس الباطنه واللذة الحسيه الباطنه اقوى من الظاهره لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح او مطعوم شهي فيرفضه لما يعتاض من لذة الغلبة الوهميه ومرتبة اللذة العقليه اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك فما كانت القوة المدركه ما كانت في نفسها اشرف واقوى تكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحه من جمال المحبوب اقوى من لذة العين المريضه وكذلك الادراك ما كان اقوى تكون اللذه اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب تكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذه في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن تكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة العقليه اشرف من القوى القوة الحسيه لانها مجرده وهي منغمسه في الشوائب الماديه وكان ادراكها اقوى لانها عاقلة لذاتها وادراك القوى الحسيه بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبراة عن الشوائب الماديه ومدركات القوى ماديات منغمسه في الشوائب لا جرم تكون اللذة العقليه اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اى من الكيفيات النفسانيه الاراده والكراهه وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزله وتابعهم المص الى ان الاراده هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسويه فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدره مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الاراده فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهه انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما يعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا انما نجد لجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفعه له او لغيره ممن يؤثر خيره ممكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذ لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الشيء قدرة تامه كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدره فيكفي الاعتقاد

مختصر ح

المذكور وذهب الاشاعره الى ان الاراده قد توجد بدون الاعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي
منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضا
الى النجاه منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل
يتبعه بل لم يرجح احدهما على الاخر بمجرد الاراده فانا نعلم بالضروره انه من دهشته لخطر ما لم يطلب
مرجحا يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاه وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه
حتى يفترسه السبع وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من الما متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذا الجايع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه وللمعتزله
ادعوا الضروره بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يخص
بذلك الطرف فما دام الاستوا لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في
الامثله المذكوره ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصوره المفروضه من مرجح
بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك
الشعور فلعل الدهشه المذكوره صارت سبب العدم استثبات الشعور في الحافظه فلاجل ذلك لا
يعرف الهارب الا انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحاله وقالوا ايضا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاه
فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليسار لان القوه في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما
هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب
منع الضروره والمعارضه بالضروره ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان اراده الشي نفس كراهه
ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثله لها او مضاده او مخالفه والكل باطل اما الملازمه فلما مر
اي غير كراهه الضد
من ان النسبه بين كل مفهومين منحصره في هذه الثلثه واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين
لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر البطلان فسادا ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا
شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوه يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضه فيلزم جواز اجتماع اراده
الشي مع اراده ضده لان ضد اراده الشي اراده ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل المتخالفين ليس

فانه اذا جوزنا اجتماع كراهه الضد مع ضد اراده
الشي ولا شك ان ضد اراده الشي اراده ضده على ما
ذكره الشارح فيلزم جواز اجتماع كراهه الضد مع
اراده ... كراهه ذلك الشي
فيلزم ... كراهه الضدين ... ممنوع ...
... كراهه ... موافق

قوله لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ممنوع لجواز اراده كل من
الضدين من غير وجه الاخر

متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر
او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدره فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه اراده على السويه او مع ترجح
احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شي مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها
من وجه حيث يعتقد فيه مضره ويمكن دفعه ايضا بان الاراده عند الشيخ ومن تابعه مفسره با
لصفه المخصصه لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين لان تعلقها بالضدين
والاجتماع مع الكراهه من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين
وعورض بان شرط اراده الشي وكراهته الشعور به ضروره وقد يراد الشي او يكره من غير شعور
بضده فاراده الشي لا تستلزم كراهه ضده فضلا عن ان تكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد يعني انها نفس كراهه الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشي نفس
الشي بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان اراده الشي قد توجد ولا توجد
كراهه الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان اراده الشي مطلقا
نفس كراهه ضده المشعور به بل ندعي ان اراده الشي الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهه ضده
المشعور به لانا نقول حقيقه الاراده لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر و
القايلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان اراده الشي
تستلزم كراهه ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم اراده الضدين وهو محال لان الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بانا نمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهه ولا
اراده ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر
ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الاراده على راي الشيخ ومن تابعه والى هذا المذهب اشار المص بقوله
ولحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الاراده والكراهه لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي اراده
احد المتقابلين لازمه لكراهه المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهه احد المتقابلين لازم لاراده
الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد

في تفصيل الارادة وايجابها المراد

تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل تستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكما واهل السنة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف عند المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود للمامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة واوجب النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطايفة من قدما معتزلة البصرة ايجابها المراد اذا كانت تلك الارادة قصداً الى الفعل وهو اي القصد اي الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما متقدما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب الفعل فانه قد ينفك العزم على الفعل فلا يتصور ايجابها اياه

وقد استدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيا فشيا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك قد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجب الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها ...

الفرق بين الارادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة

هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فان الشهوة لا تتعلق بنفسها بل بالغاية واذا كانت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلما بنا على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا واوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا تقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان تكون صفة الله تعالى تتعلق بالمقدور وغيره ومن شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور وقد اجاز ارادة الحيوة والموت وجه آخر على الفرق ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من تلك الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شي واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة

بحث الحيوة

والنفرة اذ في اللذة المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من ارادة دون النفرة الطبيعية وقد تكونان اي في حرام منفور عنه كالدم والخمر

فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز

وقيل قوة هي مبدأ الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول والتعبير عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة كجلب النافع ودفع الضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية والتنمية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج والعضو الذابل والاسابيع اليها النقص كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنها بالفعل انما الحيوة كحفظ العضو عن النقص مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان تمتنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتأليف من العناصر على ما مر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني فهو

الروح الحيواني

وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او لشدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو شرطت فاما ان يقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانا نقول بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل جزء بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فتكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به تتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدر

الحيوة تقابل الموت

الصحة والمرض

على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان
المراد بالخلق في الاية التقدير وهو متعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث
اسباب الموت على حذف المضاف او ان الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم تكن بمعنى تتصف الاشيا
بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا يصير لو اريد احداث
نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل
للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة وللتخصيص بالراسخة
كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مؤوفة فاورد ما هو صحيح بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة
عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال
ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول
صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا
كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكون
من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف
الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في
مواضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف
صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف
غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة
للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفا
ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدمي ولست اعني به من حيث هو مزاج او الم وهذا
يشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو

١١٧

انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ السلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث
هيئة اخرى هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في
انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج
عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما
اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار
او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة
وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها وا
لتشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد و
كانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا
واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون
التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح وا
لمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها

الفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد

متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما تطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل
مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد تعرض
للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية تتبعها حركة الروح
الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى داخل
البدن قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما تتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا
للانتقام والخوف وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما تتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من حياء

وخوف فلربما اذا غلب على الفكر تحرك الروح الى جهة المحذور المتوقع الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جنسا ذكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثرة مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والم يتقرر صورة المؤذي في الخيال ولا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا تشتاق النفس اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع للملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحنا والتقعر والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالكم لذات الا الكم المتصل كالاستقامة للخط والانحنا للخط والسطح والتقعر والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لا اخفا في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابل للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثنا وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا الها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة

بحث الكيفيات المختصة بالكميات

الاستقامة او الانحنا او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا لما يمكن تصوره حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحنا والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعها وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حده والمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه اشكال لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا ذلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم تبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان للمستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحنا فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم تبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات ذلك الخط باق بحالها لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة منطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجازي وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا ثبت نهاياه وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه

الخط المستقيم

ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامه فان النبال اذا اراد ان يعرف القدح اي استوايه اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضه فيه وكما انه موجود فكذا الدايره يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدايره ايضا موجوده وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطه تتساوى جميع الخطوط المستقيمه الخارجه منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدايره على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقه على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدايره اقول اراد ان الدوره الحركيه موجوده بلا شبهه فالدايره موجوده بلا شبهه

الدايره

والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير كالكره وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضيهما اعني الاستقامه والاستداره متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدايره سطح مستو وهو موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانه وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا يقال لم لا يجوز ان تكون استداره السطح واستوايه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضهما اعني الاستقامه والاستداره متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الابيض والاسود لا يتضادان لصدق الجوهر ما ذكروا عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص مما ذكره ما قالوا من ان

ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامه لا تضاد الاستداره لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهيه فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهيه هي المستديرات المذكوره وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضد الذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضديه اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم ولا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال طبيعة الاستداره واحده في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركه بينها مخالفه للمستقيمه ومضاده لها لانا نقول لا وجود للاستداره المجرده انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينه اولى بالمضاده لما عرفت ولما امتنع حصول الاستداره المجرده في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا تكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستقيم لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكونا طرفين لقسي غير متناهيه فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهايه واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمه التي على محدب الفلك الاعلى اعظم القسي ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكوره فهي في غاية الخلاف فهي بالتضاد اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم

الشكل

هذا تعريف للشكل العارض للجسم واذا بدل الجسم بالمقدار يتناول العارض للسطح ايضا

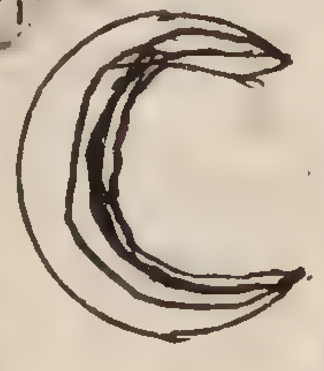
فهيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكره والحدين كما في نصف بسيط الكره والاكثر ظاهر واما تخصص الشكل بهيئة الاحاطه بالجسم فليس بصحيح اي الكره البسيط كالكره والفلك اذ ينتقض بشكل الدايره اذ ليس فيها احاطة الحد بالجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود مع انضمام اللون يحصل الخلقه هذا مشعر بان الخلقه كيفيه حاصله من اجتماعهما اي اجتماع اللون والشكل الثالث المضاف

بحث الاضافه

هذه المقوله سوما بعدها من المقولات كلها نسبيه وهو قسم مستقل بلا تقدم من المقولات سرح علام

حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافه وهي النسبه المتكرره اي النسبه التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبه اخرى معقوله بالقياس الى الاولى كالابوه فهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها كالاب والابن مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصه للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبه

خواص المضاف



فينسب اليه الاخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث
انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الا
انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة
ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما متساوي الحرف
في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ في القوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلابد
وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون الاخر
ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخص بالفعل احدهما ابا
والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم
والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون
المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل
في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المضافين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب
الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده وانه تعرض الاضافة
للموجودات اجمع للواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالاقل وللكيف كالاحر وللاين كالاعلى و
للمتى كالاقدم وللاضافة كالاقرب وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال
كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكما الى انه لا تحقق الاضافة
في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني
ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها و
بين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يبنع

ولا يبنع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى الجواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال
ان زيدا مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة
الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا تسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل
ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى
بالقياس اليه لما بينا ويتسلسل لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها
كان حصول الابوة فيه صفة زايدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا
في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا
نقول حصول الشي في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشي وكيف لا فتحقق الشي في نفسه متقدم
بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشي على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم
وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات
في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة
موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فاي يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشي على نفسه ليس بشي اذ لا خفاء في
ان اتصاف شي بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار
الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية
فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة
والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب
الاعداد لا ترتيب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر
صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى
والتالي باطل بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فتتكثر الاضافات حيث

تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان الثاني ان بنى على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات
العارضة له بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بنى على ان الكل متفقون على ان الله تعالى
ليس له صفات موجودة غير متناهية كما نجد لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة
لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث
الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل
بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض وتخص كل مضاف مشهوري بمضاف
حقيقي يعني لا نجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشتمل مضافين مشهوريين فان المضاف
الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد
بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر
ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر ويعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا
متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من
المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل
في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم
اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي
موجود في كل واحد منهما او في احدهما اولا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق
فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق
بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي
هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم
والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال
فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس
العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعرفون

ويعترفون لوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع
واليه اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون
تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلا فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالقوة لامكان وعلى
الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في
حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز
ثان واولية الحيز في السكون قد لا تكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا
يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في انقطاع الحركة فلا يتحقق
له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج من الحيز
الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول
الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول
خروج وحركة منه ولما كان قوله حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما
ان يكون مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز او مسبوقا بالحصول في حيز اخر غير حاصر لجواز ان
لا يكون مسبوقا بالحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في اربعة
كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر وكونه في اول زمان
حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون
لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون باتفاق واللبث امر زائد على السكون غير
مشروط فيه فغير وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون
الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون
كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية
ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون

بحث الحركه

هو ايضا حركه ولا قايل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعه مجاز لان حقيقة الكون اعني
الحصول في الحيز واحده والامور المميزه حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات
لا فصول منوعه بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبه
الى جوهر وافتراقا بالنسبه الى اخر والحركه كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه بل ربما الفلاسفه
عرفوا الحركه بانها خروج من القوه الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعه ونظر متاخروهم
الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعه ومعنى الحصول دفعه ان يكون في ان وهو طرف الزمان وهو
مقدار الحركه فيكون التعريف دوريا ففسروها بما ذكره المص وقال بعض الفضلا ان تصور الدفعه
واللادفعه والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اوليه لاعانة الحس عليها واما الان والزمان فهما
سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركه بهذه الامور الاوليه
التصور ثم تجعل الحركه معرفة للان والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه
الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوه نقصانا
والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسميه لا تقتضي سبق القوه بل تعقبها بتصورها وفرضها وقد
يعتبر في الكمال كونه لايقا لما يحصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركه لايقه بصاحبها
ولا خفا في ان الحركه امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاوليه عن الوصول
فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك
المكان وامكان التوجه اليه وهما كالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثاني
ثم ان الحركه تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد
من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل
اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركه انما تكون حاصله بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوه
فهي كمال لما هو بالقوه لكن من حيث هو بالقوه لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثيه اخرى كساير
الكمالات فان الحركه لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهه التي هو باعتبارها
كان بالقوه اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كمالات التي ليست كذلك كالصوره النوعيه

فانها

فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوه بل من حيث هو
بالفعل واعترض بان تصور الحركه اسهل مما ذكر في التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقه بين كون
الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكوره في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكيا
من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه
ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا
للحركه يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى
المسمى بالحركه انية كانت او غير انية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور مهيه
الحركه اقول كلا الجوابين لا يشفي الغليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى فلكن ان
يقال قد يتصور شي بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجه
الجلي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض
ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركه المستديره الازليه الابديه على زعمهم اذ لا منتهى
لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
دون ما بعده كانت الحركه السابقه كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الان هذا منتهى بحسب
الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعه في اثنا مسافة
الحركه وجعل ذلك منتهى للحركه السابقه عليه ولا شبهه في ان المتبادر من التعريف ان تكون
الحركه كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد اخر هذا
التعريف على مذهب المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركه في ساير
المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان
الحركه تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الان الثاني لا في الان الاول
فوجودها ضروري لفظ الحركه يطلق على معنيين الاول صفه بها يكون الجسم ابدا
متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز انين بل يكون في كل ان في حيز اخر ويسمى الحركه
بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافه يفرض لا يكون

الحركة بمعنى القطع

هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وثانيها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها لكن تختلف نسب المتحرك الى الحدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فان قيل الحركة توجد في زمان يحيط بآنين آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى انا قبل ان الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون انا او زمانا فنختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا انما كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل

فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد اخر لا يوجب تعددا في ذاته وهذا التشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اى حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي يمكن ان تعرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل آن الا في اين واحد فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن بان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة متى كان ان يفرض تكون هناك

القول صح

كيفية اخرى فرضنا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات اقول بان للتحرك في الاول المتباينة بالنوع لونا واحدا او الحركة التي منها هاهنا باباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا تخلو اما ان يكون شئ منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شئ منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا تكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم تنقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فمختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق على الاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل وتختلف مقاديرها بحسب اختلاف الافعال التي تضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا تكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع على اي حال تتوقف الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على

على ما صرحوا به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار الذات او مستلزم لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة تجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم لو فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا تستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان اما كمالا ثانيا يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل ما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير بالفلك تكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين لاحدهما القرب من الفلك وللاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الحسن الى ما يقال انه لم قال الامام المبدأ

والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذى المبدا وذى المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس
الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثانى على سبيل التضاد واما ان الاول على سبيل التضايف فلان
المبدا انما يعقل بالقياس الى ذى المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان الثانى على سبيل
التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان
لكن ليس كل منهما يعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار
الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبدا والمنتهى انما يقالان لذى المبدا وذى المنتهى ولو
الحركة العلتان انتفى المعلول وعم لا اشكال ان المعروض الحقيقى للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر
المالى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلث فمطلق
الجسم بمعنى الصورة وهو القابل بذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة
النوعية والاعراض الحالة فيه فانما تتحرك بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقى للحركة
الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات فالمادة اياها فهى متصفة بهاتين
الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا
تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اى لا يجوز ان يكون الشئ الذى عرض له
المتحركية حقيقة هو الشئ الذى عرضت له المحركية واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر
لا يجوز ان يكون علة محركة اى فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيلزم من دوام ذلك
المستمر ان لا يوجد الجزء الثانى منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع فى الوجود فلا تتحقق الحركة المركبة منها
وهو المراد بقوله انتفى المعلول اى الحركة ولا اشكال ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا
انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المحرك
الذى هو مستمر محركا بنفسه كافيا وحده وهذا التحريك لكنه لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود
الحركة بشرط توارد احوال ملايمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحال الملايمة
كما زعموه فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة فى
الخارج هى الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى المنتهى المسافة وانها لا اجزاء لها

لها بحسب امتداد المسافة وانما النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة
عوارض مفارقة اياها لا تتقيد بها تعدد اشخاصها فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود
هذه الحركة المستمرة قال الكاتبى غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر
فى اقتضاء الجسم للحركة توارد احوال ملايمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع توارد تلك الحالة فلا
يقدح فى ذلك الغرض لكن لا يتم الدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى حركاتها والثانى
ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعمت الحركة جميع الاجسام وفى جميع الاوقات وهو المراد
بقوله وعم سواه التالى باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا فى بعض الاوقات
بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لثبتت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد
جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الاجسام فى حقيقة واحدة وهى
الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة فى كونها
جوهرا ممتدا فى الجهات فيقتضى بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية
جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة مشروطا بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان
تعم الحركة جميع الاجسام وجميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة
امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام فلم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا
عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شئ مما ذكرتم فى الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله
بخلاف الطبيعة المستلزمة فى حال ما يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة لا
مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعى مثلا فتقتضيها لتحصل فيه
فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضى الجزء الاول لتحصل
لها الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف
الطبيعة فيها ولا فى جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها
ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا

بحث ما يقع فيه الحركة من المقولات وما لا يقع فيه منها

في الجواب عنها والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم
والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر
توجد دفعة ومركباتها تنعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تعدم دفعة
ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر
اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا وبيان ذلك
ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر
منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه
والجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع
الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع
او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين
جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا يكون والثاني
يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال
الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لهما مع
زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات
اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه
عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن
الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال
لكن لزم محال اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك
الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات
وغيرها بل يلزم ان لا تكون الكيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة
الواقع بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة

الارض دفعة ماء ثم هواء ثم نارا لذلك ايضا حركة وايضا لم تكن الحركة منطبقة على الزمان ولا
منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة منطبقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام
الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا
يحاذي الآنات يقال كالمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر
ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها يفرض
في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة
يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية فيفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية
والكمية فتعدد افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل
كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما
خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان وجب
ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل هذا
الحال السيال الذي تتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه
فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق
الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان تتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل
الكيفيات مع بقائها بشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما وهو
ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا متشخصا بخلاف المادة
اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها لكونه موجودة وهذا القدر كاف في
كون تلك الصور جوهرا مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله
متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا
متصورة بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحرك
الهيولى فلا بد من ان تكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء
الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل

حال تحركها ... لكن لم لا يجوز ان تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع
الحركة في الصورة عليها الا انا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصل ومع الصورة الاخرى
ذات متحصل اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى
فليس هناك حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الاشيا بالقوة لا تحصل
موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت بذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال واعلم
انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم
في الصور النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها
وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من
انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول
ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام
كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجوهر البسيط فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة
فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه
قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع
او تغير مع عدم تغير الموضوع معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها
كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف
من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية
انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي
من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه
ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى

اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها ولما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع
تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع
بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في موضوعها
لاستقلت بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما
بلا تبعية شيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما
نسبيه حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضيهما في
الاحكام واما الجدة فتغيرها دفعي فلا يقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او
الصعود فلا شك ان يتغير احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل
فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد توجه
الى البرودة مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه
الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد
متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما
زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى
التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد واورد ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب
التسخن او التبرد فقط من الانتقال من احدهما الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة
الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا تكون سخونته باقية والا لزم اجتماع
الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان
سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا تكون هناك حركة من السخونة الى البرودة
على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما
ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تابع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان

فلا يستعلان في الثبات والتغير والحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في
الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تحور كذلك والالة قد
تكل هكذا الى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدرج
ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا
فشيئا فتقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل والتاثير يستلزم التبدل
في التاثر فتقع الحركة فيهما وفي المقولتين تبعا في الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة

الحركة في الكم

عليه ولصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب
اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التحلخل
والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما في القطن المنفوش وا
لتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب
كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل
على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان
التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما
هو قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من المعدات والاسباب فيجوز ان تنتقل من المقدار
الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا
ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي
معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه
ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زايدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان
بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا

اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار
الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير
الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة
على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة
لقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن ان يجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون
لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا
ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي
امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات
الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية
يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزؤه لانتقال ممكن
انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه
الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها
فما لم ينضم اليها صورة ولم تتحصل بالفعل لا يتصور انتقالها من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول
لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها
اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج
ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق تملؤ الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا
بما الورد وما ذلك الدخول الا لخلاء حدث فيها بان تخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك
البعض الخارج خاليا لامتناع على ما لهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي
تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا اذا وجد وذلك الهواء المتخلخل البرد الذي
في الماء تكاثف فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء

ضروره امتناع الخلا والثاني ان الانيه اذا امليت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان تنصدع الانيه وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازدياد في حجمه بحيث لا تسعه الانيه فتنصدع وقد استدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصليه للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبه طبيعيه بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصليه للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبه طبيعيه قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكميه وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصليه والزائده في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفيه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصليه زادت مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضروره دخول الاجزاء الزائده فيما بينها عند النمو وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبل وانكار هذا مكابره وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائده بعد التداخل بالاصليه على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه حتى اذا عدا النمو والذبول من الحركات الكميه فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقوله ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقوله الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقوله الى صنف اخر منه او من فرد من صنف تلك المقوله الى فرد اخر منه وحاصله ان تتوارد افراد مقوله على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول ومما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائده بعد التداخل

بالاصليه على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه وهذا المطلوب لان مجموع الزائده والاصليه غير الاصليه وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه ام لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن وما يقابلها والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفه في الصور الاربع تتوارد على شخص واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدا النمو الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا الذبول الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفه لما كانت في حال الطفوليه وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر اعشير ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال

الحركة في الكيف

وفي الكيف للاستحاله المحسوسه مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحاله واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعيه والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل يتعرفونه مما يحس من انتقال الماء من البروده الى السخونه وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضه الى الحلاوه ومن الخضره الى الحمره كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان تكون هناك كيفيات متجدده في انات بينها ازمنه قصيره فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصله فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعيه متعاقبه فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال لها في مباحث المزاج والمصنف اشار هنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء ناريه كامنه كما تجب ان يحس باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس

الحركة في الاين والوضع

وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع

ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضروره مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا
تخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محويه
فقط كما في الفلك الاعظم واما حاويه ومحويه كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان
فان قيل كل جزء قد يخرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء
بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته للمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند
من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له وتعرض لها
وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف
وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون
بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد
وقد توصف بالانقسام فنشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق
بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف
باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية
الحركة باختلاف المحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما
فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المحرك او الزمان نوعا لا تختلف الحركة
لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع
كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والاراده فالحركة الصاعدة للنار طبعا
وللحجر قسرا وللطير اراده لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض
فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحده والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا
يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي تجعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلف

اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع
الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه
بالنوع وان اتحد المبدا والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها
على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها
على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب
اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت
الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيها نوعا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الثلثة فيها نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيها نوعا واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر في المحرك
وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى
نقطة على طريق الاستقامة غيرها على طريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء
في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس
فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله وتعرض لها وحدة باعتبار
وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل
الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة
لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة
زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة
والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى
مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتحلل
والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية
فانه المحرك كما قد يحرك محركا اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحده

شخصية فان المتحرك المحرك ما متصلة اتصال المسافة والاحيز وتلك الحركة بوجب الاتصالية

فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر والحركة منها بالفعل

والانفصال بسبب اختلاف الاسناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض

لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها

الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فانه كان اثره عين اثر

المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع موثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد

الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية

فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج

وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع

بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر انفا ان الحركة بمعنى الكون في

الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انهم لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى

القطع في الخارج مما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا

بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك

اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد

منهما فيكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا

المطلوب بانه يجوز واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدا الى منتهى معينين

في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رماه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة

والسر في ذلك ان الاستناد الى الموثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين

مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ولكن بينا في محله انه يجوز توارد

على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد

المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تضاد المحرك

تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين

كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول

ط توضيح على ما افاد السيد الشريف ان اثر الثاني لا وحدتها متصل باثر الاول ولا نعني بالحركة الشخصية المحركين الاتصالية نعم يلزم من نسبته تلك الحركة الى المحركين عروض الانقسام لها فرضا وذلك لا يوجب عدم وحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها متصلة في نفسها مع عروض انقسامات كثيرة لها بحسب الطلوع والغروب والمسامتات م ن

الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد

المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين ومع تضادهما

مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر في الماء ولا لتضاد الزمان

لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما سبيل التعاقب

او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان

الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق

اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق

كل واحد من هذه العلل فيتحقق المعلول وصورته بدون ما يدعي عدم عليته لا بد اعلى عدم عليته

لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك

لان حركة الحجر قسرا الى الفوق وطبعا الى التحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما

قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين

عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله

وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدا والمنتهى مقتضى لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون

بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض

كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدايهما من التضاد بعارض كون احدهما في

غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان

تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة

تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض

واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا

استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين احد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة

والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام

قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وكذلك

قوله المتضادتين صفة للقسرية والطبيعية وفي تضادها تامل لاجتماعهما في موضوع واحد كالحجر المرمي الى فوق قسرا اللهم الا ان يقال ان القوة القسرية قائمة بالقاسر والا فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر لزم من انعدامه انعدامها بل هو معد ١٢

لان التعاقب عبارة عن ورود احدهما في زمان بعد زمان ورود الاخر والاجتماع عبارة عن ورودها في زمان واحد ٢٥

فالحركة من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى السواد والحركة من السواد الى الحمرة ثم الى الصفرة ثم الى البياض طرق واحد ٥

التعلق للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصفي للبداية والنهاية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل يلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى نقطة اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم صرحوا بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فانهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست بالذات وذلك ظاهر بل تعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل

اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها ولو على فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون للمنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون ومن تبعه لكن النظر التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك ولا مشاحة في التسمية واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتدادها الوهمي الى حالة من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان وتعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف لها الماهية لا بد للحركة من زمان ومن امتداد من الاين او المقدار او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما هو في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطوءا ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول بقابل لهما ثم كل من السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك

بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى ما لا يمكن للحركة فى اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الغرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة لا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ لا سرعة
وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك
البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ المانع

وسبب بطؤ الحركة

الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لاحس على الضعف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان
سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال
لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالى
باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذى يتحرك من اول
اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته فى ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك
الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع فى ذلك الوقت قريبا من ربع مداره
ولا شك انه ازيد من المسافة التى قطعها الفرس فى ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب
ان تكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس فى ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف
الف مرة فيلزم ان لا تكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة فى سكنات
تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة فى الغاية ولا نرى شيئا
من تلك السكنات وقالت الحكما سبب البطؤ المانع الخارجية او الداخلية اما الداخلية
كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية كما فى الحجر المرمى الى فوق والارادية كما فى
صعود الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشى مقتضيا لامر ومانعا
عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية
ايضا كنزول الحجر فى الما كما يصلح لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه
وقد يكون السبب فى بطوها نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد نرفق ولا اتصال
لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين انى الميلين ذهب بعض الحكما كارسطو
واتباعه والجبائى من المعتزلة الى ان كل حركة لها رجوع عن الصوب الذى كانت اليه سواكان

كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب
اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل تتخللها سكون قبل الرجوع
ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهى البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او
تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنعه
غيرهم كافلاطون من الحكما واكثر المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون فلكل من الفريقين
فى اثباته طريق فقال الحكما الوصول الى المنتهى اى الى الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة
لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه اى اذ لو كان زمانيا
لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب
ان تكون هذه العلة موجودة فى ان الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا انى ضرورة انه زوال الوصول الانى لا ينقسم فلا
يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذى علة اللاوصول يكون ايضا
انيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول لامتناع اجتماع الميلين الى جهة مع الميل عنه فبين
الانين زمان لامتناع تتالى الانات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما
خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول
الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل
الذى هو علة الوصول الى المنتهى موجود فى ان الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا
يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذى هو علة اللاوصول انى لم لا
يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال
الوصول انى وكذا اللاوصول كما بينا فيتغاير الانين زمان سكون لما ذكرنا فاندفع الجواب
النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام
منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود

التي هي المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول الى قوله ضروره انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاه والمحاذاه والتماس والوصول وامثالها انيات لا تحصل عند انتها الحركه مع ان زوال كل منها زماني اذ لا تحصل الا بعد الحركه فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركه مما لا تحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهوا المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبيه الى الغالبيه دفعه من غير تخلل التعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان بين اني الوصول والرجوع ليكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعي على انه غير شامل للحركات الاراديه الصادره عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكما ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردله وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك ان نزول الخردله راجعه وح وجب وقوف الخردله لتوسط السكون بين حركتيها الصاعده والهابطه وذلك يوجب وقوف الجبل المصادم لها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمه الخردله واجيب بان الخردله لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصوره المفروضه بل ترجع بريحه فاذا وصل الى المحاذاه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل وذلك فرض محال يجوز استلزامه المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزله لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركه النازله

النازله لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركه الصاعده لا السكون ولا مولد للحركه والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون

في مهية السكون

والسكون حفظ النسبه فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركه فيقع في المقولات الاربع اما في الاين ونعني به حفظ النسبه الحاصله للجسم الى الاشيا ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثه الباقيه فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يبقى في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الوضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركه واعترض عليه بان الحركه في المقولات الثلث قد تكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركه وقد يراد به عدم الحركه عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكه ويفيد عما من شانه خروج عدم حركه الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركه اليه ولا الحركه عنه فيضادهما معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون السكون قد يعرض له التضاد كما يعرض للحركه لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقوله التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحراره يضاد سكونه في البروده وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شي من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحراره ولا في البروده وهل الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركه والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركه انما تحصل عند مقارنه امر غير طبيعي لان الحركه امر غير قار الذات والطبيعه ثابته قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات

الحركة الطبيعية

بل لابد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيتعق اى لترد
الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهوا
فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه
الطبيعي بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة وينتفي الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير
الطبيعي بالحركة وكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من
الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن
المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة
وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل
نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا
تكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها
مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة
من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق والحركة
الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي
وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة
بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اي
لا يتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته و
التحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة
والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم ما يصلح علة للحركة فهذا بخلاف الحركة فانها لما
كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت

هذا نتيجة ما تقدم فان الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت منه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر واعلم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة فاذا وصلت الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد اخر فعلة الحركة الاولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يخالف الطبيعة في منتصف المسافة مثلا هربت عما طلبته بالطبع شرح علامه

في بساطة الحركة وتركيبها

من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى اسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى اذا اختلفا في القصد فان حركة كل واحد من النملة والرحى وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة الدائرة باعتبار حصولها في محل يتحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احدى الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة الى الامور الثابتة وان فضلت احدها الاخرى حصل لها حركة بقدر الفضل على الاخرى شرح علامه

تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هاهنا هو اشتداد الحركة وقد
تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل
في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مسامتته مع الامور
الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة
وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد
تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا فيل الحركة المركبة لا تتصور
الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول
الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك بالقسر كما في
الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والحركة
الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى المركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منها حركة مركبة بين
السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة
الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة المذكورة ولا تعلل الجنس ولا
انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب معنى
اخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم
طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية واشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا تعلل الجنس
اى الحصول في الحيز ولا انواعه اى الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان
الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز
وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اى الخامس من
المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء
يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسال عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء

الظاهر انه يرد عليه ما سبق انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هاهنا حركة الى سمت بين سمت مركز العالم والسمت الذي رمي الحجر اليه وكذا الكلام في الطير المرمي

فى زمان لا ينفصل عنه لكون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف
فى يوم كذا او شهر كذا الان الحقيقى من اللتى يجوز فيه الاشتراك بان تتصف اشيا كثيرة بما
لكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر ولما كان متى نسبة الشى الى الزمان اشار الى
مهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار
اخر قال الشيخ فى الشفا الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما
يكون فى المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون فى المتاخر من المسافة لكن المتقدم من
الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون التقدم
والتاخر فى الحركة خاصة يلحقها من جهة ما هى حركة ليس من جهة ما هما للمسافة وللحركة مقدار
بسببه تنقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار
اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزا الزمان ليس باعتبار الزمان على
ما ذهب اليه الحكما بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما
مر فى مبحث التقدم وانما تعرض المقول بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اى مقوله
متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات
كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له
كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضها
وعدمه اليه اى لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض
المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة
على الزمان لان الشى متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على
على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور
والطرف يعنى الان المعروض كالنقطة يعنى كما ان النقطة ليست جزا من الخط كذلك الان
ليس جزا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضى والمستقبل من الزمان والحدود
المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزا لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها

تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه فى الزمان
جواب عن معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم الان اما تدريجى او دفعى
والاول باطل والا لكان الان زمانيا لان الان اذا انعدم شيا فشيا يكون له امتداد قطعا
فيكون زمانيا اى منقسما بل يكون زمانا لا انا والثانى يقتضى ان يكون ان عدمه متصلا
بان وجوده اذ لو لم يتصل به كان الان الاول والزمان الذى بينهما لا موجودا ولا معدوما
وهو محال وتتالى الانات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه ان
الحصول التدريجى حصول ما له هوية اتصالية تنطبق على الزمان كالحركة التى لا يتصور حصولها
فى الان اصلا وغير التدريجى اما ان يكون حصولا فى طرف الزمان اعنى الان لا فى الزمان لكون
المتحرك فى حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد فى ان ولا يوجد فى
زمان قطعا او حصولا فى الان والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد فى ان ويبقى زمانا
وكلا هذين الحصولين اى دفعى الا ان احدهما يستمر فى زمان بعد ذلك الان دون الاخر ولها
ان يكون حصولا فى الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد فى كل ان يفرض فى ذلك
الزمان مثل كون الشى متحركا فان هذا لا يصدق على الشى فى طرف الزمان لان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم فى كل ان يفرض من انات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجى
الذى هو القسم الاول وبين الدفعى الذى هو هيهنا والوجهين المذكورين فظهر ان الحصول
فى الزمان لا ينحصر فى التدريجى فعدم الان فى الزمان الذى بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم
انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلك الزمان ان الا ويكون عدمه فيه
فالان طرف لذلك الزمان وعدمه فى جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام فى حدوث
عدم الان وهو انى دفعى اقول كلما هو غير الزمان والان يوجد فى احدهما واما هما
فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا فى الزمان لكان
ذلك الزمان ايضا موجودا فى زمان اخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الان لو كان موجودا
فى الان لكان ذلك الان موجودا فى ان اخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود